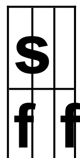
Sfîntul Augustin

DE LIBERO ARBITRIO

EDIŢIE BILINGVĂ
Studiu introductiv, traducere şi note de GH.I. ŞERBAN
Control ştiinţific de LUCIA WALD



HUMANITAS
BUCUREŞTI
Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României AUGUSTIN, Sf.
Despre liberul arbitru/Sfîntul Augustin. - Bucureşti: Humanitas, 2004
Bibliogr.
ISBN 973-50-0371-6 821.124'02-97=135.1

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/222 85 46, fax 021/222 36 32
wwwJiumanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POŞTĂ: tel. 021/223 15 01,
fax 021/222 90 61, www.librariilehumanitas.ro
ISBN 973-50-0371-6

Traducerea de faţă a dialogului augustinian *De libero arbitrio I Despre liberul arbitru* a fost efectuată după textul original latin stabilit de clasicistul italian Franco De Căpitani în ediţia SANC-TI AURELII AUGUSTINI *De libero arbitrio libri tres, Prolegomena, Textum, Italicam Interpretationem, Commentarium, Indicesl I II ,, De Libero Arbitrio " di S. Agostino, Studio introdut-tivo, testo, traduzione e commento,* publicată de Universitâ Cattolica del Sacro Cuore, Milano (Italia), 1987.

Ediţia noastră, sub forma textului paralel latin-român, este prima versiune românească a dialogului augustinian oferită pînă acum cititorilor.

Pentru stabilirea textului latin din prezenta ediţie, am apelat atît la textul din ediţia lui Franco De Căpitani, cît şi la cel din *Pa-trologia Latina,* t. XXXII, coloanele 1221-1310, în urma confruntării cărora n-am constatat deosebiri semnificative. însă, ori de cîte ori acestea s-au ivit, au fost menţionate în subsolul textului latin. Dar, deşi textul latin de bază a rămas cel preluat din ediţia Căpitani, am considerat necesar să preluăm din *Patrologia Latina* semnele ortografice specifice textelor teologice. în mai multe rînduri, am optat şi pentru modul de frazare a textului latin din ediţia Mig-ne, deoarece soluţiile adoptate aici ni s-au părut mai potrivite cu spiritul limbii române. Totuşi, dat fiind faptul că textul latin de bază a rămas cel din ediţia italiană menţionată, diferenţele de text din *Patrologia Latina* au fost specificate în subsolul fiecărei pagini de text latin.

în privinţa concepţiei de interpretare care a stat la baza versiunii de faţă, prezenţa în paralel a originalului latin ne-a obligat la o transpunere cît mai fidelă a textului latin în limba română, dar nu *ad litteram,* ci în spiritul discursului teologic, filozofic şi literar al scrierilor Sf. Augustin.

Pentru elaborarea studiului introductiv, a notelor şi comentariilor am beneficiat în bună parte de cele ale editorului şi comentatorului italian Franco De Căpitani. Ca şi în cazul altor traduceri din Sf. Augustin, problemele teologice controversate dintre tradiţia teologică apuseană şi cea răsăriteană au fost analizate şi re-

zolvate în concordanţă cu gîndirea teologică a perioadei patristice comune, la care se raportau atît creştinii răsăriteni, cît şi apuseni.
Traducerea textelor greceşti şi latineşti, incluse fie în studiul introductiv, fie în note şi comentarii, ne aparţine. Cînd însă pentru astfel de fragmente citate au existat versiuni româneşti, le-am reprodus pe acestea, indicînd de fiecare dată numele traducătorului şi ediţia.
Aducem şi pe această cale mulţumirile noastre doamnei prof. univ. dr. Lucia Wald de la Universitatea din Bucureşti pentru rigurosul control ştiinţific făcut lucrării noastre în manuscris şi pentru numeroasele soluţii de interpretare a textului latin propuse, care au dus la îmbunătăţirea versiunii româneşti.
Mulţumim de asemenea Editurii Humanitas din Bucureşti, care a manifestat şi de această dată interes pentru oferta noastră şi a dat curs apariţiei prezentei lucrări.
GH. I. ŞERBAN

STUDIU INTRODUCTIV

1. împrejurările redactării dialogului

Conform celor mărturisite de Augustin, dialogul *De libero ar-bitrio*[1] *(Despre liberul arbitru sau despre libertatea de decizie a voinţei),* redactat în trei cărţi, a început să fie scris în 388 la Roma şi a fost terminat la Hippona în 395/396. Asupra celor două etape de redactare nu există dubii, întrucît autorul se referă la această operă în următorii termeni: „Pe cînd eram încă la Roma, am voit să discut şi să cercetez de unde provine răul..." *?*
Lucrarea a fost numită chiar de autor *De libero arbitrio.* Ca gen literar, opera aparţine ciclului de dialoguri post-Cassiciacum şi face parte din grupul de scrieri din timpul celei de a doua şederi la Roma, respectiv de la începutul anului 387 pînă la începutul toamnei lui 388. Etapele acestei călătorii spre patrie se cunosc bine. într-adevăr, după botezul primit în zilele de Paşti la Mediolanum de la episcopul Ambrosius, Augustin, însoţit de mama sa, Monica, de fiul său, Adeodatus, şi de cîţiva prieteni, pleacă pe nefericitul drum spre Africa, avînd în intenţie să se întoarcă la Tagas-te. în timpul acestei deplasări aveau să-i moară atît mama, cît şi fiul. La Roma a fost constrîns să rămînă de la începutul verii anului 387 pînă în iulie sau august 388. Deşi scurtă, perioada aceas-ta a fost foarte bogată în evenimente de tot felul. Acum a avut

[1] Nu trebuie să se confunde această lucrare cu o alta, avînd aproximativ acelaşi titlu, *De libero arbitrio et gratia,* scrisă în 426, în care raportul dintre cele două categorii teologice — libertatea de voinţă şi graţie (har) — ne apare totalmente diferit faţă de cel din prezentul dialog, în care conţinutul de idei este foarte aproape de învăţătura ortodoxă răsăriteană.
[2] Cf. FERICITUL AUGUSTIN, *Retractationes I Revizuiri,* traducere din latină de N. I. Barbu, Editura Anastasia, Bucureşti, 1997, cap. I, 9, 1, p. 39.

loc faimosul său extaz relatat în *Confesiuni?,* înaintea morţii mamei sale; şi tot acum sînt redactate numeroase lucrări cu subiecte preponderent teologice, între acestea şi prima carte din *De libero arbitrio.* Celelalte două cărţi ale dialogului vor fi redactate în Africa, după cum notează autorul însuşi: *secundum et tertium (librum), in Africa, iam etiam Hippone-Regio presbiter ordinatus, sicut tune potui, terminavi* „pe a doua şi pe a treia [carte] le-am terminat în Africa, la Hippo-Regius, rînduit fiind preot, aşa cum am putut".[4]
Prima parte a dialogului debutează pe un ton polemic împotriva maniheilor, menţinut şi în *Retractationes*: *Propter eos quip-pe disputatio illa suscepta est, qui negant ex libero voluntatis arbitrio mali originem duci, et Deum, si ita est, Creatorem om-nium naturarum culpandum esse contendunt, eo modo volentes secundum suae impietatis errorem — Manichaei enim sunt — im-mutabilem quandam et Deo conaeternam introducere naturam mali* „discuţia aceea a fost pornită pentru cei care tăgăduiesc că originea răului se trage din libera voinţă a omului şi susţin astfel că Dumnezeu trebuie învinuit ca fiind Creator al tuturor naturilor. Ei vor, în acest fel, potrivit cu eroarea nelegiuirii lor — căci este vorba de manihei — să introducă o natură a răului nesupusă schimbării şi împreună veşnic cu Dumnezeu".[5]
în afara primei cărţi din *De libero arbitrio,* redactată la Roma, au mai fost scrise aici integral sau parţial alte cinci lucrări: *Solilo-quiorum libri duo (Solilocviile, două cărţi,* rămasă neterminată), în 387; *De immortalitate animae {Despre nemurirea sufletului),* în 387; *De grammatica, libri amissi (Despre gramatică,* lucrare pierdută), în 387; *De musica libri sex (Despre muzică, în şase cărţi),* începută în 387 şi încheiată în 391; şi *De quantitate animae (Despre mărimea sufletului),* scrisă în 387-388.[6]

[3] Cf. SF. AUGUSTIN, *Confesiuni,* IX, 10, 23-26, traducere din latină, studiu introductiv şi note de Gh. I. Şerban, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, pp. 319-322.
[4] *Retractationes,* I, 9, 2, *tr. cit.,* p. 39.
[5] *Ibid.,* p. 40.
[6] Pentru o listă completă a tuturor lucrărilor lui Augustin, cu anii de redactare ai fiecăreia, vezi Sf. Augustin, *Confesiuni,* tr. cit., studiu introductiv, pp. 34-44.

2. Personajele dialogului

Fiind vorba de un dialog, e firesc să ne întrebăm care sînt personajele din *De libero arbitrio.* Primul este

Augustin, care îşi asumă rolul de maestru, de ghid spiritual, însă în alt mod decît făcea lucrul acesta cu ceilalţi interlocutori ai săi în dialogurile de la Cassiciacum. Augustin nu este însă numai ghidul întregii conversaţii, ci cu mult mai mult decît atît: el asigură conţinutul de idei al dezbaterii şi trage concluziile de rigoare după fiecare etapă a dialogului. Cît de important este rolul său în economia conversaţiei se va putea observa în analiza detaliată a problemelor
dezbătute.

Evodius[7], cel de al doilea personaj al dialogului, este un prieten al lui Augustin, un compatriot, născut şi el la Tagaste. A intrat, se pare, de timpuriu în armata imperială, dar nu şi-a neglijat pregătirea spirituală, fiindcă, la Mediolanum, s-a alăturat grupului studios al prietenilor lui Augustin, le-a împărtăşit proiectul religios de a duce o viaţă în comun şi a participat la discuţiile acestui grup pînă cînd atît ideea teoretică, cît şi punerea ei în practică au eşuat. Nu s-a convertit la creştinism împreună cu Augustin, în primăvara anului 387, aşa cum s-a susţinut adesea, ci cu puţin timp mai înainte. Nu 1-a urmat pe Augustin nici la Cassiciacum[8], în mare parte din cauza funcţiilor deţinute în serviciile municipale. A rămas totuşi fidel grupului în peregrinările acestuia de la Roma la Ostia, de la Ostia la Tagaste şi apoi la Hippona. In final, a devenit episcop de Uzalum[9], în 396 sau 397.

De la Evodius au rămas mai multe scrieri, în principal o lucrare intitulată *Defide contra Manichaeos,* redactată prin 414/415, şi cîteva scrisori către Augustin, scrise nu mult după ce Augus-tin încheiase redactarea dialogului *De libero arbitrio.* Conţinutul acestor scrisori este de natură teologică şi filozofică, nefiind exclus ca problemele ridicate aici să aibă directă legătură cu ac-

[7] Cf. J. H. Feliers, *Evodius d'Uzalis. Contribution a l'etude de L'Egli-se cbretienne d'Afrique,* Paris, 1964, teză.

[8] Conform ipotezei lui G. Bardy, *Introduction a. De libero arbitrio,*
Paris, 1952, p. 125.

^ Oraş din Africa de nord, în apropiere de Utica, astăzi o suburbie
a oraşului Biserta.

tivitatea sa pastorală: în ce fel trebuie pusă şi înţeleasă problema nemuririi sufletului uman în raport cu corporalitatea sa, în care poate fi recunoscut ecoul dezbaterilor la care ia parte în dialogul *De quantitate animae;* sau în ce fel poate fi înţeles Hristos ca raţiune eternă a lucrurilor şi de unde vine sufletul omenesc al lui Hristos. Din replicile date lui Augustin în *De libero arbitrio,* reiese că adevărul nu i se prezintă lui Evodius nici clar, nici lipsit de sinuozităţi, de unde şi insistenţa în a cere lămuriri de la Augustin; oricum însă, problemele puse în discuţie îi sînt bine cunoscute, chiar dacă nu în profunzimea dovedită de Augustin. De asemenea, în *Defide contra Manichaeos,* Evodius dovedeşte o cunoaştere bine documentată şi a obiecţiilor maniheice referitoare la credinţa creştină universală *(fides catholica),* aprofundată de fiecare dată de interlocutorul său, în dialogurile la care ia parte. în sfera sa de preocupări doctrinale, mai intră şi chestiunile referitoare la coruptibilitatea şi murdărirea prin întrupare a fiinţei divine profesate de manihei, atunci cînd abordau ideea păcatului originar sau a zămislirii imaculate a lui Iisus, dar şi problemele legate de raportul dintre Vechiul şi Noul Testament. Evodius îşi prezintă întotdeauna argumentele în mod polemic, logic şi consecvent, mereu la obiect. Aşadar, Evodius nu ne apare nici obosit de reluările neîncetate ale problemei în discuţie, nici dezinformat, adică numai cu ceea ce a auzit de la Augustin ori şi-a însuşit din scrierile acestuia. Despre problemele discutate, el are un punct de vedere propriu şi observaţii originale. E ceea ce confirmă intervenţiile sale atît în *De libero arbitrio,* cît şi în *De quantitate animae,* dar şi ceea _ ce recunoaşte şi Augustin în *Ep.* 162a, către Evodius, unde citim: *lila si relegas... quae te conferente mecum ac sermocinante con-scripsi sive de quantitate animae, sive de libero arbitrio, invenies unde dissolvas, etiam sine mea opera, dubitationes tuas* „Dacă tu ai să reciteşti cele pe care eu le-am scris în timp ce dezbăteai sau conversai cu mine fie despre mărimea sufletului, fie despre liberul arbitru, ai să afli cum să-ţi risipeşti şovăirile tale chiar şi fără ajutorul meu".[10]

în ciuda acestora, H. I. Marrou nu vede în Evodius un personaj cu o gîndire proprie, ci doar unul cu rol de decor, o fiinţă

[10] Cf. *Ep.* 162, 2, apud Franco De Căpitani, *Studio introduttivo al „De libero arbitrio",* Universită degli studi di Parma, Istituto di filoso-fia, Milano, 1987, p. 28, *tr. n.*

creată de Augustin, în genul „ajutorului de detectiv din romanele poliţiste", în care contribuţia sa nu-i alta decît să-i ofere maestrului său prilejul de a-şi dezvălui toată perspicacitatea.[11] Alţi cercetători susţin însă că Evodius conferă dialogului vivacitate şi că, deşi nu se situează la înălţimea capacităţii de a analiza subiectul în cauză dovedită de Augustin, este totuşi un interlocutor stimulator al dialogului.[12]

Dacă în primele două cărţi prezenţa lui este vie (intervine de o sută douăzeci şi cinci de ori în cartea I şi de o sută unsprezece ori în cartea a Ii-a), în cartea a III-a figura sa tinde să dispară. După cîteva intervenţii la început, dispare aproape complet, re-apărînd numai spre final şi totalizînd abia treizeci şi două de replici într-o carte care are o întindere cît primele două luate la un loc. Fictiv sau real, Augustin pune totuşi pe seama lui Evodius păreri întîlnite şi în scrierile acestuia. însă, oricît de şters ar fi fost creat Evodius de către Sf. Augustin, numai ca să-i dea prilejul să-şi expună propriile lui teorii, autorul dialogului nu ni se mai relevă în calitatea de *magister,* în care

ghida discuţiile de la Cassiciacum. De altfel, şi H. I. Marrou observă că dialogurile post-Cassicia-cum diferă mult de cele de la Cassiciacum atît în formă, cît şi în conţinut, în primul rînd, ele sînt lipsite de detalii, fie asupra situaţiei în care are loc discuţia, fie privind detaliile de loc, de timp, de persoane şi de atitudini ce dădeau foarte multă mişcare dialogurilor de la Cassiciacum. Cele de după Cassiciacum nu se mai desfăşoară în cadrul unui grup, ci cu un singur interlocutor, care intervine din cînd în cînd cu scopul de a-i da maestrului posibilitatea să-şi expună doctrina în maniera în care doreşte.[13]

3. Structura de idei a dialogului

De libero arbitrio a fost încadrat printre dialogurile augusti-niene nu fără o oarecare rezervă, fiindcă genul literar al dialogu-

[11] H. I. Marrou, *Sfîntul Augustin şi sfîrşitul culturii antice,* traducere de Dragan Stoianovici şi Lucia Wald, Editura Humamtas, Bucureşti, 1997, pp. 204-206; 257-260; 294 (n. 5).

[12] Cf. F. J. Thonnard, *Introduction â De libero arbitrio,* BA 62, Paris, 1952, pp. 125-126, apud De Căpitani, *ibidem,* pp. 28-29.

[13] Cf. H. I. Marrou, *op. cit.* şi *loc. cit.*

lui în literatura creştină este diferit de cel din literaturile greacă şi latină, în speţă tipul de dialog platonician şi cel ciceronian. Specialiştii disting două grupuri de dialoguri augustiniene: a) *cele scenice* sau *dramatice* şi b) *cele nescenice* sau *povestite.* După B. R. Voss, *De libero arbitrio* s-ar încadra între cele nescenice, alături de *Soliloquia, De quantitate animae, De magistro* şi *De musica.* Această rezervă se datorează faptului că figura lui Evodius, aşa cum observam şi mai sus, dispare în bună parte în cartea a III-a, care este partea cea mai lungă a operei, şi face ca jumătate din aşa-zisul dialog să fie de fapt un monolog.[14]

Sub aspectul conţinutului, *De libero arbitrio* este o operă cu mult mai complexă decît exprimă titlul său. Tema libertăţii omului şi a posibilităţii sale de decizie nelimitată nu este singura problemă importantă a cărţii. Conţinutul de idei al lucrării se lărgeşte de la o etapă a discuţiei la alta, mai întîi asupra naturii şi originii răului, iar mai apoi asupra bunătăţii şi justiţiei divine, o divinitate care judecă şi ordonează tot ceea ce există în lume, recompensează şi pedepseşte. Scopul întregii demonstraţii a cărţii este să-1 apere pe Dumnezeu de orice responsabilitate sau vină în comiterea ori existenţa răului fizic şi moral din lume.

După cum se vede, avem de-a face cu un plan de *teodicee,* reluat şi comentat pe larg de Leibniz[15], în baza căruia sînt şi formulate conceptele moderne de rău fizic şi moral.

Densitatea doctrinală rezultată dintr-o amplă angajare raţională în înfruntarea şi aprofundarea argumentelor face ca *De libero arbitrio* să poată fi pe bună dreptate comparat cu cele mai semnificative părţi din *De civitate Dei, De Trinitate* sau din *Confesiuni.* Cum s-ar zice, opera de faţă se impune drept una dintre cele mai importante şi mai dense lucrări teoretice pe care le-a lăsat Augustin.

a) *Problema liberului arbitru înainte de Augustin*

Liberul arbitru este un concept filozofic şi etic ce presupune libertatea absolută a omului, independenţa lui totală faţă de ne-

[14] B. R. Voss, *Der Dialog in der fruhchristlichen Literatur,* Miinchen, 1970, despre Augustin, pp. 197-303.

[15] G. W. Leibniz, *Essai de Theodicee sur la bonte de Dieu, la liberte de l'homme et l'origine du mal,* ediţia standard, David Mortier, Amsterdam, MDCCXX.

cesitatea şi cauzalitatea obiective. Sub aspect obiectiv, liberul arbitru trebuie socotit o înţelegere corectă a raportului dintre libertatea de acţiune a omului şi necesitatea obiectivă. De aici rezultă că libertatea umană nu poate fi absolută, ci relativă, mereu determinată de legile obiective. Dacă însă libertatea este înţeleasă ca avînd independenţă deplină faţă de legile obiective, atunci se absolutizează atît voinţa umană, cît şi rolul acţiunilor conştiente şi se ajunge la ceea ce s-a chemat în filozofie *voluntarism* şi *indeter-minism.*

Cînd însă, în mod teoretic, se neagă posibilitatea libertăţii pînă într-atît, încît determinismul din natură exclude putinţa oricărei alegeri a omului, negîndu-se orice rol al activităţii umane conştiente, se ajunge la *fatalism.* Din analiza celor două poziţii extreme, rezultă că omul, în împrejurări date, dispune de o libertate relativă a voinţei: nu i se impune ce să aleagă, dar, în funcţie de circumstanţe, el nu are posibilitatea să aleagă decît o soluţie dintr-un număr determinat de soluţii. Libertatea sa se întemeiază deci pe cunoaşterea necesităţii; o necesitate înlăuntrul căreia acţionează libertatea voinţei sale. în consecinţă, nu e liberă voinţa care alege în mod arbitrar între mai multe comportări posibile, ci aceea a cărei alegere se află în concordanţă cu necesitatea legilor obiective.

Sistemele filozofice antice judecau lumea în mod global, chiar dacă fiecare dintre acestea analiza realitatea pe trei planuri distincte: *logic, fizic* şi *etic.* Dar logica şi fizica nu-şi relevau importanţa decît în măsura în care se concretizau într-un comportament moral.

Vedem, aşadar, cum noţiunea de liber arbitru este strîns legată de conceptul de libertate; cea de libertate, de

voinţa bună şi voinţa rea, pentru ca, la rîndul lor, ele să devină condiţia primordială a fericirii sau nefericirii.
în dialogul *De libero arbitrio,* Augustin înfăţişează o dezbatere a problemei libertăţii sub aspect moral şi schiţează astfel o teodicee creştină. Cel mai important lucru pentru Augustin este să afle în ce ar putea să constea natura răului; de unde vine răul; dacă el există în lume dintru început şi dacă omul îl conţine în fiinţa sa chiar prin actul de creaţie.
Toate culturile vechi sînt dualiste. Ele explică naşterea universului prin confruntarea a două principii antagonice: binele şi răul. Omul însuşi conţine în sine cele două principii şi, în cursul vieţii

sale, se simte tîrît de forţe străine lui în direcţii spre care n-ar vrea nicidecum să se îndrepte. Exercitarea voinţei libere, în cazul în care aceasta s-ar putea manifesta după îndelungate antrenamente morale, nu înregistrează decît succese parţiale. Ca să înţelegem, aşadar, marea cotitură făcută de creştinism în religie, iar în domeniul filozofiei de Augustin, este oportun să urmărim poziţia adoptată faţă de această problemă de mai multe sisteme filozofice antice.
Pentru Platon[16], lumea este dominată de *Necesitate.* Filozoful grec exprimă acest punct de vedere în *Republica,* V, 614 b, prin intermediul viziunii armeanului Er, dobîndită prin extaz. în povestea sa, Er vorbeşte de fusul Necesităţii şi de cele trei moire, fiice ale Necesităţii, cărora nimeni nu li se poate sustrage. Dacă orfismul preconiza totuşi eliberarea din ciclul reîncarnărilor prin iniţiere, Platon, dimpotrivă, considera că nu există eliberare din acest ciclu şi nici vreo formulă graţie căreia sufletul, după moarte, să cîştige o soartă mai bună. Numai două sînt momentele în care se exprimă libertatea alegerii umane: 1. alegerea modului de viaţă şi 2. cultivarea virtuţii în timpul vieţii pămînteşti. Platon susţine că filozoful este cel care poate profita cel mai bine de aceste două momente de libertate. Fiindcă celelalte suflete, lipsite de antrenamentul autostăpînirii, beau prea mult din apa uitării. Pentru Platon însă, ?o|9r| nu este o simplă uitare, ci ceva mult mai grav şi mai adînc: e vorba de o mare *nepăsare* faţă de spirit, de o *indiferenţă vinovată.* Aceasta este „pîngărirea" la care se referă filozoful[17], cea despre care simpla uitare nu poate da seama.
Şi stoicii erau preocupaţi de problema libertăţii. Pentru ei, libertatea se obţine prin conformarea vieţii cu natura, motiv pentru care preconizau studiul fizicii, astfel încît omul să se conformeze naturii în cunoştinţă de cauză, să trăiască în deplin acord cu ^oyoq-ul şi cu legea universală. Dar şi pentru ei Xoyoq-ul identificat cu divinitatea supremă era tot necesitate universală. însă, pentru fiinţa umană, determinarea exterioară era înlăturată. Numai subiectul decide din sine, ca ultimă instanţă, asupra modului său
[16] Cf. Platon, *Republica,* V, 10, 614 b-621 d, 10, trad. A. Cornea, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, pp. 436-444.
[17] *Ibid.,* V, 10, 621 c, p. 444.

de viaţă; el şi conştiinţa sa. Stoicismul este cel care a pretins conştiinţei umane să se coboare în sine spre a găsi adevărul şi a asculta de hotărîrile raţiunii sale. Dar cum ascultarea de raţiune este opusă plăcerii, tot calea înţelepciunii este menită să rezolve problema libertăţii. Fiindcă înţelepciunea nu este altceva decît voinţa subiectului, care în sine se vrea pe sine, se opreşte la gîndul binelui pentru că e bine, e ferm şi nu se lasă mişcat de nimic altceva, de dorinţe, de durere etc.; el nu vrea decît propria-i libertate, e gata să renunţe la orice altceva, iar cînd simte durere ori nenorocire, le separă totuşi de intimitatea conştiinţei sale.[18] Aşa au ajuns stoicii la celebra formulare despre libertate: „înţeleptul este liber chiar şi în lanţuri, fiindcă el acţionează din sine însuşi, necorupt de frică sau de dorinţă", ori „singur înţeleptul este rege, căci numai el nu este legat de nici o lege şi nu e dator să dea socoteală nimănui". Altfel spus, înţeleptul îşi realizează autonomia doar faţă de legile determinate; el ascultă numai de raţiune şi este scutit de orice legi determinate.
Pentru epicureism, luîndu-1 ca izvor pe Lucretius, lipsa de determinare exterioară este şi mai concludentă, fiindcă primul impuls al mişcării nu vine din afara materiei *(De rerum natura,* II, 1-95). Rolul principal în această demonstraţie îi revine doctrinei despre *clinamen* „deviere", care, intervenind în mişcarea atomilor, împiedică căderea verticală şi paralelă a atomilor de aceeaşi greutate. Deviaţia atomilor nu poate fi determinată nici în timp, nici în spaţiu. Prin deviere, atomii se ciocnesc şi intră în cele mai variate combinaţii care stau la baza lumii materiale. Chiar dacă se combină mereu după aceleaşi legi, atomii sînt în număr infinit şi pot da naştere la situaţii infinite *(ibidem,* II, 865-1170). în cadrul varietăţii lucrurilor, totul depinde de dozajul atomilor. Leii au mai mult foc, cerbii mai mult aer. Epicur, observă Cicero, atribuie atomilor o mişcare curbiliniară, ca să se poată ciocni.[19]
în doctrina epicureică nu există determinism, dar există acci-dentalitate. în consecinţă, toate naşterile sînt asociaţii accidentale, care se disociază în chip tot atât de accidental. Or, dacă întîmplarea
[18] Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei,* trad. de D. D. Roşea, voi. II, Editura Academiei RPR, Bucureşti, 1964, pp. 37-38.
[19] Cicero, *De fato,* 10; *De finibus,* I, 6.

STUDIU INTRODUCTIV

reprezintă factorul dominant, orice conformitate cu un scop şi orice scop suprem al lumii sînt înlăturate. Epicur se declară deci împotriva oricărei relaţii finaliste, împotriva scopului absolut al lumii; contra reprezentărilor teleologice referitoare la înţelepciunea unui creator al lumii, manifestată în univers şi în guvernarea lui. Tot ce există rezultă din întîlniri întîmplătoare, şi nu dintr-un plan dinainte stabilit. în numele filozofiei, Epicur combate energic superstiţiile, socotindu-le reprezentări, şi nu adevăruri. Cu cît sînt cunoscute mai bine şi mai temeinic legile naturii, cu atît mai repede dispar superstiţiile. Toate prostiile despre zborul păsărilor la dreapta sau la stînga, zice el, faptul că un iepure trece drumul, determinarea modului de a acţiona după viscerele animalelor sau din faptul că găinile sînt vesele ori nu sînt vesele etc, toate aceste superstiţii au fost stîrpite de filozofia epicureică, întrucît ea recunoaşte ca valabil numai ceea ce este adevărat în virtutea senzaţiei.[20] Epicur proclamă senzaţia drept principiu de viaţă, dar ea trebuie legată de Xoyoc;, de inteligenţă şi de gîndire. Dacă plăcerea este un criteriu al binelui, ea trebuie condiţionată totuşi de chibzuinţă, care cîntăreşte plăcerea. Ca şi stoicii, şi epicureicii consideră fericirea cel mai înalt ţel uman, dar numai atunci cînd aceasta este cîştigată cu ajutorul raţiunii, de unde şi observaţia făcută de Diogenes Laertios: „este de preferat să fii nefericit cu raţiune (e'uXoYÎ.o'Tcoc, OCTUXEÎV), decît să fii fericit fără raţiune *(aXoYioxox,* t EOTOXEÎV)".[21] Altfel spus, în acţiunile noastre este mai bine să ju- j decăm just decît să fim favorizaţi de noroc. !

Epicur nu exclude ideea de Dumnezeu, dar prin aceasta el nu înţelege altceva decît universalul în genere. Zeii sînt ca numărul, adică totalmente abstracţi faţă de sensibil şi vizibil.

Scepticii, consideraţi în toate timpurile cei mai înfricoşători adversari ai filozofiei, deoarece filozofia lor ar fi arta de a dizolva tot ceea ce este determinat şi de a-i arăta nimicnicia, au pus sub semnul îndoielii şi doctrina liberului arbitru, şi, implicit, a libertăţii umane în general. Pyrrhon, Carneade, Aenesidemus, Sextus Empiricus şi alţii au susţinut că nici cunoaşterea senzorială şi nici cea raţională nu pot da cunoştinţe certe, că oricărei păreri îi poate fi opusă cu tot atîta temei o părere contrară, la fel de verosimilă. De aici, concluzia necesităţii de „a se suspenda judecata", întrucît suspendarea este singurul mijloc de dobîndire a seninătăţii (ataraxiei).

între gînditorii materialişti, *Heraclit din Efes* considera că lupta este părintele tuturor schimbărilor, întrucît atît fiinţele, cît şi lucrurile se nasc din opoziţie şi contrarietate. Iar *Empedode* afirma că la baza existenţei lumii stau două principii contrare: principiul binelui, numit de el iubire, prietenie şi armonie, şi principiul răului, identificat cu discordia şi cearta.[22]

însă cea mai radicală dintre filozofiile dualiste ale Antichităţii este maniheismul, o doctrină de care însuşi Augustin a fost subjugat timp de zece ani. Conform învăţăturii lui *Manes* (216—276), lumea a apărut ca urmare a luptei veşnice dintre cele două principii antagonice: *binele,* identificat cu lumina, şi *răul,* identificat cu întunericul, respectiv cu materia. Pentru eliberarea principiului binelui, care ar fi fost făcut prizonier de către principiul răului, precum şi pentru a se ajunge la „adevărata ştiinţă", maniheismul preconiza asceza şi celibatul. Adepţii săi erau împărţiţi în auditori (neofiţi) şi desăvîrşiţi. Cultul, asemănător în mare măsură cu cel creştin, era alcătuit din rugăciuni, post şi cîntece.[23]

O altă sectă la fel de vehement combătută de Augustin ca şi maniheismul este secta pelagiană, întemeiată de Iulius Pelagius, care nu-1 considera pe om atît de păcătos încît să nu se poată mîn-tui singur, fără ajutorul harului divin. Căci, dacă înainte de Hris-tos oamenii erau fără păcat, tot fără păcat sînt şi cei care se nasc după Hristos. După Pelagius, păcatul nu este decît o rea întrebuinţare a liberului arbitru, deoarece păcatul originar, care i-a afectat doar pe primii oameni, nu micşorează nici libertatea şi nici puterea de a face binele, avute de urmaşii lui Adam.[24]

Dar sensul în care va evolua gîndirea teologică a lui Augustin va fi influenţat în mod hotărîtor de Plotin (205-270), repre-

[20] Hegel, *op. cit.,* p. 67.
[21] *Ibid.,* pp. 68-69.
[22] Un rezumat al sistemelor filozofice antice ne este înfăţişat de Plu-tarh, *De Iside et Osiride,* 46.
[23] Motiv pentru care în Evul Mediu maniheismul a generat numeroase erezii creştine: secta bogomililor, a catarilor şi a albigenzilor.
[24] Cf. E. Gilson, *Introduction a l'etude de St. Augustin,* Paris, 1931, p. 199.

zentantul principal al neoplatonismului şi conducătorul unei şcoli proprii la Roma. După el, lumea ar fi creată prin *emanaţie* din fiinţa primordială divină, fiindcă materia nu-i decît o treaptă inferioară a emanaţiei; ea este *non-existenţa* şi *răul.* Materia este, aşadar, nefiinţa (OUK 6V), dar poartă în sine o imagine a ceea ce fiinţează: „ ...răul, dacă este, se află în ceea ce nu este". Răul îşi are rădăcina în nefiinţă.[25] însăşi formularea primei probleme din cartea I a *Liberului arbitru, unde malum* „de unde vine răul ?", este preluată din *Eneada* I, cartea a VUI-a, intitulată chiar în acest mod.

Augustin pare a fi fost influenţat şi de doctrina referitoare la suflet expusă în *Eneada.* Primul suflet, susţine Plotin, este *sufletul lumii,* activitatea nemijlocită a intelectului; el este suflet pur şi locuieşte în cerul înalt al

stelelor fixe. Acest suflet pur procreează; din el emană un suflet cu totul senzorial. Dorinţa sufletului individual, despărţit de întreg, îi dă acestuia un corp, pe care sufletul îl primeşte în regiunea superioară a cerului. O dată cu acest corp, sufletul primeşte imaginaţie şi memorie, simţire, dorinţe şi viaţă. Primindu-le pe toate acestea, sufletul nu face altceva decît să decadă treptat: mai întîi din Calea Lactee şi din zodiac, apoi de la fiecare planetă în parte, obţinînd noi facultăţi: de la Saturn, facultatea de a trage concluzii despre lucruri; de la Jupiter, forţa activă a voinţei; de la planeta Marte, înclinaţii şi impulsuri; de la Soare, simţire, opinie şi imaginaţie; de la planeta Venus, dorinţele senzuale şi, în sfîrşit, de la Lună, forţa procreaţiei.[26]

Doctrina creştină apostolică a fost asimilată de Augustin într-un mod nediferenţiat de Sfinţii Părinţi răsăriteni în privinţa problemei răului şi a liberului arbitru. Ca toţi ceilalţi teologi din Răsărit şi din Apus, Augustin denunţă absurditatea dualismului şi a panteismului imanentist. El susţine că *răul* nu-i consubstanţial cu Dumnezeu, nu este opera lui Dumnezeu şi nici principiu pozitiv nu este. Răul vine numai de la om, mai precis, de la reaua întrebuinţare a liberului arbitru.

în privinţa problemei răului, Augustin s-a oprit definitiv asupra teoriei accidentaliste, conform căreia răul, care nu-i substan-

[25] Cf. Hegel, *op. cit.,* pp. 183-184. [2G] *Ibid.,p.* 188.

ţă, nici negaţie pură, dar nici ceva substanţial, este de fapt un accident al substanţei. E o părere pe care o împărtăşesc toţi Sfinţii Părinţi răsăriteni. Pentru Dionysie pseudo-Areopagitul, Petre Chris-tologul, Niceta Choniatul şi chiar Ioan Damaschinul, răul *nec natura est, nec substantia, sed accidens* „răul nu este nici natură, nici substanţă, ci accident"; cf. Petru Christologul, *Sermo,* CXI sau Kcma yap oînc owia *uq* eoxiv, otioe OIXTUXI; \5uoua, *aXktt* crou|te|}riK6q, f\xoi EK *%ox>* KCCTC* <p\>cn.v EKoiknoc, raxpaxpoftfi, *oirzq* ecrav âpapTia „căci răul nu este o anumită substanţă, nici particularitatea vreunei substanţe, ci un accident, sau, în mod sigur, îndepărtarea de la ceea ce este conform cu natura spre ceea'ce este în afara naturii, ceea ce este păcatul".[27]

Justin Martirul şi Filozoful, ca şi apologeţii, sînt împotriva dualismului şi pun originea răului numai în voinţa liberă a omului.[28] Iar *Taţian Asirianul* afirmă că „noi n-am fost făcuţi pentru moarte, ci murim din vina noastră. Ne-a pierdut libertatea voinţei; noi cei liberi ne-am făcut sclavi şi am fost vînduţi din cauza păcatului. Nimic n-a fost făcut rău de Dumnezeu. Răutatea noi am adus-o".[29] *Teofil de Antiohia* susţine şi el că „Dumnezeu nu este autorul răului, ci că toate relele, chiar şi cele din natură, îşi au originea în păcatul omului. Singurul rău este cel moral şi el constă din neascultare. Omul a fost creat liber şi bun. Singur s-a corupt. Se poate mîntui doar prin supunere".[30]

[27] Cf. "ESocnc, oiKpipfv; Tfjq opSoSoEpi) JUCTCKOC, *Principiul de nezdruncinat al credinţei ortodoxe,* IV, 20, în *P.G.,* XCIV, col. 1196) *tr. n.* Punct de vedere susţinut şi de E. Lasbax, după care răul, neavînd existenţă, n-are sens decît amestecat cu viaţa. în raport cu binele, el este o „caricatură", o „deformare", o „maladie" (cf. *Le probleme du mal,* Paris, 1919, p. 393); cum, de altfel, îl consideră şi Berdiaev *(Esprit et liberte,* p. 182, vezi mai jos).

[28] Cf. Ioixrtivoi) Map., AnoXoYia TtpxbTn ■fareep ■*/piaxiavâv* (43, *P.G.,* VI, 393).

[29] Cf. Tauavcn), *Upbc,* "EUrivac,, XI, *P. G.*, VI, col. 829, traducerea apud Constantin C. Pavel, *Problema răului la Fericitul Augustin,* studiu de filozofie morală, Bucureşti, 1937, p. 26. Această lucrare reprezintă sursa principală a paginilor următoare.

[30] Cf. OeocpiXov), Ilpoq ATJTOXIKOV, 27, în *P.G.,* VI, col. 1093, vezi şi Şt- Brădişteanu, Teofil al Antiohiei, *Către Autolic,* Bucureşti, 1906, pp. 61-62, apud CC. Pavel, *op.cit.,* p. 27.

K

Dionisie Areopagitul se inspiră, ca şi Augustin, din neoplatonism. Pentru el, Dumnezeu este Binele şi Supraesenţa. Răul n-are existenţă substanţială, ci este doar umbra existenţei. El nu există decît în raport cu binele. Ceea ce înseamnă că un rău radical este exclus să existe. La acest autor creştin răsăritean, ideea că răul este *oprivatio* (= f) oispricaţ = o lipsă de formă, de ordine şi de scop) reprezintă o anticipaţie augustiniană. Răul este, după acelaşi autor, rezultatul defectului, e lipsa binelui. Obîrşia răului nu rezidă nici într-un principiu rău, nici în Dumnezeu. Răul nu-şi are sediul nici în natura sufletului, nici în cea a trupului. Răul este pur şi simplu o lipsă a binelui. Este o deviere de la bine şi o tendinţă spre neant. El a venit în lume datorită voinţei libere a spiritelor şi cu permisiunea lui Dumnezeu. Pedeapsa pentru un păcat reprezintă un rău mult mai mic decît păcatul.[31]

în tradiţia aceloraşi opinii poate fi inclus şi *Sf. Vasile cel Mare,* care susţine că Dumnezeu, Binele Absolut, nu a avut niciodată în intenţie să creeze ceea ce îi este opus. Ceea ce înseamnă că şi pentru el dualismul este

inacceptabil. Răul nu este o substanţă, întrucît nu poate avea substanţă; el este doar „o dispoziţie sufletească opusă virtuţii, în care se găsesc laşii care au părăsit calea binelui".[32] Iar într-un alt loc, Sf. Vasile cel Mare susţine că răul este privarea binelui *(r* a-reprimc, TOU âyaGou), întrucît 6-n OUK eoxiv amoc, xrâv KOCKCOV 6 ©eoţ „Dumnezeu nu este cauza celor rele".[33] Dar Dumnezeu nu este nici autorul torturilor infernului, „ci noi înşine"; şi aceasta pentru că „izvorul şi principiul păcatului vin de la noi şi de la liberul nostru arbitru" (cxpxfj ydp mi pi^oc *xî\q* âuapxiac, TO ecp' fpwv KCU TO cnke^oaxnov).[34] Păcatul este separarea de Dumnezeu *(f\ iov* 0eou ocX,A,otpicocn.<;), adică separarea de viaţă. Iar relele pe care le suferim nu sînt decît probe sau remedii pentru vindecarea urmărilor păcatului, ori, în cel mai fericit caz, avertismente pentru a nu mai păcătui.

[31] Cf. Aiovixricm 'ApeoroxyiTOU, *Uepi* Oeicov 6vo(idTcov, IV, *P.G.,* III, 714-736, v. trad. Cicerone Iordăchescu şi Teofil Simenschi, Iaşi, 1936, pp. 33-61.

[32] Cf. 'OjnXicci 0' eiţ TT|V 'E^cnînepov, *'O\iOm* P' 4, *P. G,* t. XXIX, col. 37; vezi şi *Homelies, discours et lettres choisis de St. Basile le Grand,* trad. par l'abbe Auger, Lyon, 1827, p. 382.

[33]/>.G., XXXI, col. 341. [34] *Ibid.,* col. 332.

Ţinînd seama de faptul că Vasile cel Mare scrie toate acestea înaintea celor redactate de Augustin pe aceeaşi temă, sîntem tentaţi, dată fiind marea lor asemănare, să credem că acesta din urmă putea să fie influenţat de cel dintîi prin *Hexaemeronul* lui Am-brosius, la rîndul său inspirat din cel al Sf. Vasile.

Sf. Ioan Hrisostom nu se ocupă în mod special de problema răului, ci o tratează doar atunci cînd se iveşte prilejul, fiind interesat cu precădere de cauza suferinţelor. El afirmă că acestea au o valoare educativă extraordinară. Autorul răului acestora nu este Dumnezeu, ci omul care le-a atras asupra sa, greşind prin libera sa voinţă.[35]

între reprezentanţii patristicii occidentale, *Tertullian,* născut la Cartagina în familia unui centurion (c. 160-c. 210), abordează şi el subiectele teologice atît de dragi lui Augustin, tratîndu-le în lucrările *Adversus Hermogenem* şi *Adversus Marcionem {împotriva lui Hermogene* şi *împotriva, lui Mardon).* Hermogene era un stoic creştinat care nu înţelegea cum s-ar fi putut produce creaţia din nimic. Ca să-şi explice acest lucru, el recurgea la dualism, într-o scrisoare adresată lui Tertullian, îi atrăgea atenţia că a admite o materie eternă de o altă natură decît Dumnezeu înseamnă a presupune doi zei, adică a face din materie egalul lui Dumnezeu. Or, a pretinde că Dumnezeu a creat totul din sau împreună cu această materie, care i-ar fi fost coeternă, înseamnă ca materia să fie considerată superioară lui Dumnezeu, întrucît ea este aceea care i-a procurat lui Dumnezeu elementele prime ale creaţiei sale, Dumnezeu fiind în felul acesta subordonat materiei de care s-a folosit (cf. *Adv. Hermogenem,* IV, 8; în *P.L.,* t. II, col. 200). însă Tertullian nu-1 poate concepe pe Dumnezeu nici ca autor al răului, după cum nu poate concepe nici materia ca autoare a binelui. Rezultă de aici că Dumnezeu a creat lumea din nimic.

Cît despre păcat, acesta are la Tertullian o explicaţie metafizică. Dumnezeu admite răul ca pe o slăbiciune inerentă condiţiei de creatură liberă, dar îl pedepseşte. Originea răului se află în abuzul de libertate. De la Dumnezeu nu vine decît pedeapsa.[36]

[35] Vezi Adhemar d'Ales, *La tbeologie de Tertullien,* Paris, 1905, PP- 48-67.

[36] *Ibid.*

în *Hexaemeron-u* său, Ambrosius are faţă de problema răului aproape aceeaşi poziţie ideologică întîlnită la Vasile cel Mare[37]; iar în lucrarea sa *De bono mortis,* după ce stăruie asupra gravităţii vieţii nelegiuite, arată sensul morţii creştine. După opinia sa, moartea este sfîrşitul păcatelor.[38] într-o altă operă, *De officiis ministrorum*', el subliniază valoarea suferinţelor în creştinism, susţinînd că, prin intermediul lor, poate fi realizată apropierea de perfecţiune.

O privire globală asupra modului cum a fost rezolvată problema răului şi a liberului arbitru în gîndirea creştină anterioară lui Augustin ne duce la concluzia că Vasile cel Mare este cel care a aprofundat cel mai mult această temă în teologia creştină răsăriteană. Sub acest aspect, Augustin nu se deosebeşte cu nimic de predecesorii şi contemporanii săi, atît cei din apus, cît şi cei din răsărit. Abia în partea ultimă a vieţii şi creaţiei sale, Augustin va comite cele trei mari greşeli ale concepţiei sale teologice: despre graţie sau har, despre purcederea Sf. Duh şi de la Fiul şi cea despre predestinaţie.

b) *Problema liberului arbitru la Augustin*

Problema liberului arbitru şi a răului decurs din acesta n-au fost niciodată mai actuale ca pe vremea Sf. Augustin. Acest fapt se datorează filozofiei neoplatoniciene care, pe vremea sa, era filozofia la modă, dar şi mai mult gnosticilor, în special manihei, pentru care explicarea răului constituia centrul de greutate al doctrinei lor. Este un moment în care preocupările filozofice sînt îndreptate mai mult ca oricînd spre latura morală a vieţii; şi în care gîndirea antică atinge ultima fază a evoluţiei sale, prin combinarea filozofiei eline cu mistica orientală ce culmina cu filozofia lui Plotin. Aşa stînd lucrurile, se impunea deci o nouă viziune asupra răului, într-o vreme cînd sistemele filozofice precreştine se confruntau cu creştinismul. Toate acestea îl determină pe Augustin să-şi concentreze atenţia asupra unor probleme controversate şi să-şi ascută exigenţele morale. Cît de mult a fost

frămîntat el de această idee aflăm chiar din primul capitol al dialogului *De*

[37] *CLP.L,t.* XIV, col. 149-151.
[38] *Ibid.,* t. XIV, 4, 15, col. 575.
[39] *Ibid.,* t. XXVI, col. 26-194.

libero arbitrio, cînd interlocutorul său, Evodius, îl întreabă: „de unde vine faptul că noi săvîrşim răul ?", iar Augustin răspunde: „ridici cu aceasta o chestiune care a frămîntat în mod îngrozitor adolescenţa mea, pînă cînd, copleşit, am fost împins şi aruncat spre eretici".[40] Augustin îşi propune să cerceteze problema răului, pornind de la natura şi originea acestuia, după cum el însuşi afirmă: „atunci cînd cercetezi de unde vine răul, trebuie să cercetezi mai întîi ce este răul; cum să cunoşti de unde vine răul, dacă nu ştii ce este acesta, pentru ca să nu ajungi să cauţi originea unui lucru necunoscut, fapt ce ar fi de-a dreptul absurd".[41]

Aşadar, de unde vine răul ? De la diavol, sau este rezultatul voinţei noastre ? Augustin nu socoteşte justă opinia conform căreia diavolul ar fi cauza păcatelor şi a tuturor relelor fizice şi morale survenite ca pedepse pentru ele. Chiar dacă o atare opinie este foarte răspîndită, ea nu este în fond decît dualism pur şi simplu. O atare învăţătură o găsim la gnostici, esenieni şi neoplato-nicieni. Dacă această părere ar corespunde realităţii, ar trebui să admitem deja două principii: unul bun, Dumnezeu, şi altul rău, diavolul, ceea ce, în mod logic, este contradictoriu, iar faptic, imposibil. Ar însemna, de asemenea, ca omul să fie lipsit de libertate şi să fie considerat un instrument orb aflat sub puterile diavolului. Pentru Augustin însă, diavolul nu este decît un *mediator mortis,* un *persuassorpeccati* şi un *praecipitator in mortem* „mijlocitor al morţii, cel care îndeamnă la păcat şi care ne duce definitiv la moarte".[42]

în *De lib. ar.* ,111, găsim de altfel o paralelă între păcatul omului şi păcatul diavolului. Se afirmă aici că diavolul a căzut în păcat printr-un gest cu totul spontan, iar omul a fost îndemnat să facă răul în urma seducţiei tentatorului. în final, amîndoi au suferit sancţiuni drepte.[43] Iar acum Dumnezeu îi foloseşte pe diavoli drept instrumente în pedepsirea vinovaţilor. I se acordă aşadar diavolului o anumită îngăduinţă, dar el nu este decît un ispititor Şi un simplu instrument în mîna lui Dumnezeu pentru pedepsirea păcătoşilor. Diavolul nu este stăpîn, ci călău. Nu are putere

[10] *De libero arbitrio, l,\,2;P.L,* XXXII, col. 1224.
[41] *De moribus Manich.,* II, 2; *P.L.,* XXXII, col. 1345.
[42] *De Trinitate,* IV, 13; XII, 15; *P.L.,* XLII, col. 896-897.
[43] *De lib. ar.,* III, 9, 26; *P.L.,* XXXII, col. 1284.

proprie, şi chiar şi lui îi vine totul de la Dumnezeu. Nu cauzează păcatul, ci doar stîrneşte, seduce şi ispiteşte. Voinţa omului îi poate rezista.

Augustin a rezolvat corect această problemă dacă raportăm gunctul său de vedere la cel al *Mărturisirii ortodoxe de credinţă, întrebarea XXI,* de pildă, precizează că diavolul nu este autorul păcatului săvîrşit de om: „încă trebuie să ştie fiecare şi aceasta, că ei (diavolii) nu pot să-1 silească pe om a păcătui, ci numai cu ispita îl ademenesc; fiindcă omul e stăpîn pe sine, şi stăpîniei lui nici însuşi Dumnezeu nu-i aduce vreo siluire sau nevoie." Şi tot aici se susţine că Adam s-a făcut vinovat şi a păcătuit fiindcă „n-a păzit porunca lui Dumnezeu".[44]

Aşadar, cauza responsabilă şi ultimă a păcatului de orice fel se află numai în voinţa liberă. Augustin examinează rînd pe rînd cauzele păcatului: corpul omenesc, societatea, ispitirea diavolului şi altele, şi ajunge la concluzia că acestea nu sînt nici rele în ele însele şi nu constituie nici cauza ultimă a răului. Ele pot fi numite cel mult prilejuri şi factori ai răului; cauza ultimă este voinţa liberă.

Datele psihologiei moderne confirmă cele susţinute de Augustin : voinţa stă la baza tuturor faptelor şi stărilor sufleteşti; şi, chiar dacă există un automatism psihologic care scapă de sub controlul voinţei, totuşi voinţa îndeplineşte un rol central în viaţa omului.

în numeroase opere ale sale, Augustin arată că voinţa n-are nevoie decît de liberul arbitru pentru a face răul, dar nu poate face binele decît cu ajutorul graţiei.[45] Dacă monergismul lui Augustin putea fi constatat în ultimele sale lucrări, în cele de la Cas-siciacum şi cele de după acest moment, respectiv cele redactate împotriva maniheismului, sinergismul teologiei sale este evident, în acest sens, Augustin observă că, de-a lungul vremurilor, numai cei aleşi au îndurat suferinţe mai numeroase decît cei răi. Iar cînd triumful final al binelui asupra răului va fi încununat prin-tr-o sărbătoare veşnică şi cei răi vor îndura suferinţe veşnice, pe

[44] Cf. *Mărturisirea ortodoxă,* ediţia a Ii-a, 1922, pp. 36-37.
[45] Cf. *De civ. Dei,* XV, 21. Voinţa nu-i liberă cu adevărat, decît după ce a fost eliberată de graţie: *in tantum enim libera est, in quantum liberata est, et in tantum appellatur voluntas* „căci numai în măsura în care a fost eliberată este liberă şi în aceeaşi măsură este şi numită voinţă"; cf. *Retract.,* I, 15, 4, tr. n.

cei aleşi nu-i va părăsi liberul arbitru nici atunci, fiindcă cel drept va participa de bună voie la puterea lui Dumnezeu, nemaiputînd să păcătuiască.[46]
în privinţa *naturii răului,* Augustin a ignorat o vreme faptul că răul este *oprivatio boni „o* absenţă a binelui", care merge pînă la neant.[47] Ulterior însă, el va fi tot mai convins că *nihil (aliud) est malum nisiprivatio boni* „răul nu este nimic altceva decît absenţa binelui".[48]
Poate fi socotit răul substanţă ? se întreabă Augustin. Nu poate ! Fiindcă răul nu este principiu, ci o lipsire de bine *{De civ. Dei,* XI, 22). El nu poate exista decît alături sau în raport cu binele. Fără principiul binelui, răul nu poate fi socotit decît o pură abstracţie. Maniheii îl concepeau ca existînd complet separat de bine, formînd o realitate de sine stătătoare, opusă principiului binelui. Răul însă nu poate fi separat de bine decît în mintea noastră, prin-tr-un act pur imaginativ. Ceea ce înseamnă că, neavînd substanţă, el nu poate exista în afara binelui; altminteri, el ar fi neant şi ar înceta de a mai fi rău.
Şi invers, neputînd fi întîlnit decît într-un context bun, acesta, respectiv binele, nu poate fi nici el absolut bun, fiindcă atunci ar fi incoruptibil. în consecinţă, cercetîndu-se natura răului, se constată că aceasta nu are existenţă ontologică. Mai mult decît atît, nici măcar răul moral nu are statut ontologic, întrucît nici acţiunea nocivă, şi nici suferinţa nu sînt substanţe.[49] Rezultă deci că originea răului se identifică cu începutul păcatului, iar păcatul decurge dintr-un act de voinţă.
Pe vremea lui Augustin, existau asupra răului două teorii principale: 1. *fatalismul dualist,* profesat de parsism, gnosticism şi maniheism, doctrine pentru care atît răul moral, cît şi cel fizic erau socotite substanţe, şi *2. fatalismul monist,* întîlnit de Augustin în neoplatonism, iar în timpul nostru în brahmanism, budism şi pe-simismul modern. Conform acestora, răutatea vine de la natură, de la un principiu rău, coetern cu Dumnezeu. Augustin a demonstrat susţinătorilor ambelor teorii că *răul nu e substanţă, ci acci-*

[46] *De civ. Dei,* XXVI, 23. [17] *Confes.,* III, 7.
[48] *Contra Iul. Pelag.,* I, 9.
[49] Cf. *De vera religione,* XX, 39; *P.L.,* t. XXXIV, col. 138.

dent, fiindcă nu pot exista două principii absolute aflate în opoziţie. Imperfecţiunea din lume nu poate fi concepută ca realitate de sine stătătoare, întrucît toate cîte există sînt bune, ba chiar *valde bona* „bune foarte", ceea ce înseamnă că nu pot avea existentă decît lucrurile şi fiinţele bune.[50]
In acest caz, devine obligatoriu să stabilim *un nou raport între bine şi fiinţă,* în lumina modului în care pune Augustin problema răului. El susţine că realitatea fizică este dependentă de cea metafizică, iar voinţa umană e un crîmpei din voinţa universală. *Binele şi fiinţa* sînt pentru Augustin identice[51], întrucît binele se defineşte ca fiinţă[52], iar legea morală este legea fiinţei.[53]
Analiza conceptului de fiinţă ne relevează faptul că fiinţa are trei însuşiri: *unitatea, inteligibilitatea* şi *bunătatea,* ceea ce înseamnă că există o identificare necesară între fiinţă şi bine. Absolutul nu poate să nu fie şi Binele Suprem, iar fiinţele sînt bune, întrucît Dumnezeu este bun şi există: *quia enim Bonus est, sumus; et in quantum sumus, boni sumus* „căci noi existăm, fiindcă El este Bun; şi în măsura în care existăm, sîntem buni".[54] Noţiunea de fiinţă confirmă pe aceea de Dumnezeu, şi invers; de unde rezultă că orice fiinţă este bună ca urmare a faptului că există.
Dar strădania lui Augustin de a demonstra inexistenţa ontologică a răului viza un scop şi mai larg: combaterea *substanţia-lismului,* susţinut de manihei, şi a *dualismului,* care, în mod logic şi firesc, decurgea din substanţialism. Chiar dacă pe căi ocolite, Augustin ajungea totuşi la o soluţionare corectă a problemei răului metafizic[55] sau ontologic din punct de vedere creştin — im-

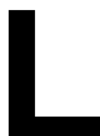
[50] Cf. E. L. Fischer, *Das Problem des Ubels und die Theodizee,* Mainz, 1883, pp. 57-82.
[51] *Bonum est enim esse formatum* „fiindcă este bun ceea ce a căpătat o formă"; *De vera religione,* XVIII; *P.L.,* t. XXXIV, col. 137, *tr. n.*
[52] Ch. Boyer, *Christianisme et neo-platonisme dans laformation de St. Augustin,* Paris, 1920, p. 99.
[53] Idem, *St. Augustin,* în colecţia *Les moralistes chretiens,* Paris, 1932, p. 68.
[54] *De doctrina christiana,* I, 32; *P.L.,* t. XXXIV, col. 32.
[55] Termen creat în filozofia occidentală a ultimelor secole şi folosit de Leibniz, Schopenhauer, M. Blondei şi H. Bergson, care se revendică din teologia lui Augustin; e vorba, de fapt, de o altă denumire a răului ontologic.

perfecţiunea metafizică sau ontologică a creaturilor nu constituie un rău în sine, ci, dimpotrivă, explică posibilitatea răului în lume. Prin urmare, fie că numim ontologic sau metafizic acest rău, Dumnezeu nu este autorul lui, deoarece răul nu există în principiu, fiindcă orice fiinţă, cînd iese din mîinile Ziditorului, este bună. Dar, dacă natura în sine nu este un rău, atunci răul raportat la natură nu poate fi decît o *contranatură,* adică ceea ce precizează şi Augustin: *malum nihilaliud quam corruptio; ipsa autem corruptio non natura est, sed contra naturam. Ubique corruptio ibi bonum fuit* „răul nu este nimic altceva decît corupere; iar coruperea însăşi nu este

natură, ci o contranatură. Oriunde există corupere, acolo a fost cîndva un bine"[56]; căci *vitium quippe contra naturam est, quia naturae nocet; nec noceret nisi bonum eius minueret;* şi concluzia: *non est ergo malum nisiprivatio boni* „viciul este într-adevăr împotriva naturii, fiindcă vatămă natura; dar el, dacă n-ar diminua binele acesteia, n-ar vătăma-o; aşadar, nu există rău decît ca absenţă a binelui".[57] Prin urmare, răul este un defect al naturii, nu o calitate. Şi aceasta, numai pentru că binele naturii, susceptibil de a fi schimbător în plus sau în minus, face posibil răul.[58] Răul este deci corupţie, iar coruperea înseamnă distrugerea parţială sau în întregime a celor trei elemente ce definesc starea de bonitate a unui lucru: *măsura, forma* sau *ordinea.* Căci, într-un lucru sau fiinţă, cu cît se fac mai remarcate modul, specia şi ordinea, cu atît ele sînt mai bune.[59] De aici concluzia: acolo unde cele trei elemente nu există deloc, nu există nimic.[60]

Influenţat de Platon, Plotin şi chiar de manihei[61], Augustin a afirmat că în lume trebuie amestecat binele cu răul[62], întrucît, dacă

[56] Cf. *Contra Ep. Manich.,* I, 35.
[57] *Contra Adv. legis etpropb.,* 5; *P.L.,* t. XLII, 607.
[58] *Sermo,* 182, 5; *P.L.,* XXXVIII, col. 987.
[59] Cf. *De natura boni,* 4.
[60] *Ibid.*
[61] Vezi Karl von Gronau, *Das Theodizeeproblem in der altchristli-chen Auffassung,* Tiibingen, 1922, pp. 115-117, unde se susţine ideea
necesităţii răului.
[62] Punct de vedere endemic în mediile populare antice. Trimalchio, protagonistul din *Cena Trimalchionis* din *Satyricon-u* lui Petronius, se exprimă la fel: „căci orice este dulce pe lumea asta se mai amestecă şi cu ceva acreală", *Satyricon,* LVI, tr. E. Cizek.



ar fi mereu bune toate, atunci ar fi uniformitate şi monotonie.[63] El vede în diversitatea naturilor, a rolurilor jucate de acestea şi a valorilor lor un fel de diviziune a muncii. Lumea în ansamblu este foarte bună, aşa cum însuşi Creatorul a găsit că este, după ce şi-a încheiat creaţia. Numai nouă ni se pare lumea rea, fiindcă o privim fragmentar, parţial, subiectiv şi utilitarist. Căci, dacă avem în vedere totalitatea lucrurilor în timp şi spaţiu, nu doar o părticică dm nesfîrşitul timp şi imensul spaţiu, punctul nostru de vedere ar fi cu totul altul.[64]

O altă divergenţă a lui Augustin cu filozofii păgîni decurge şi din atitudinea faţă de materie. Filozofia antică identifica răul cu materia. Pentru Platon, de pildă, trupul şi sufletul sînt rele în măsura în care conţin materie. Ceea ce vine de la divinitate e bun, iar ce vine de la materia neordonată e rău. Cu alte cuvinte, răul stă în materie. Augustin aduce o importantă corecţie asupra viziunii universului în ansamblu, dar şi asupra bunurilor mici. Pentru Augustin, trupul nu poate fi rău în sine şi nici vreun alt lucru oricît de mic ar fi el. Tot ce există şi vine de la Dumnezeu este bun. Nu-i rău nici să admiri şi să iubeşti frumuseţea fizică, fiindcă şi ea este opera Creatorului; este rău însă dacă te opreşti la ea ca la un idol.[65]

în raport cu voinţa, răul decurge din *libido, cupiditas* sau *vo-luntas mala*'' „poftă", „lăcomie de plăceri" şi „voinţa cea rea" şi

[a] *De civitate Dei,Xl,* 18.
[64] *De libero arbitrio,* III, 23; *P.L,* XXXII, col. 303.
[65] *Retractationes,* I, 11, 2-4.
* Şi în tradiţia creştină de pînă la Augustin, respectiv în Noul Testament şi la Sf. Părinţi din răsărit, răul moral se identifică cu păcatul. în Noul Testament, pentru noţiunea de păcat se foloseşte des termenul roxpâcjraou.a „delict, fals moral", raxpajti7tTCo „a cădea alături de scop". Dar, între toate cuvintele menite să desemneze răul moral sau păcatul, ebraicul *hatah* (= âuttpTOCVG) „a perverti o voinţă") pune cel mai bine în relief adevăratul sens al conceptului de păcat (Gerhard Kittel, *Theologisches Wort. zum N. Test.,* voi. 1, Stuttgart, 1932, p. 271). Apropiat de acesta este şi grecescul KaKOTtoiEÎv „a face rău".
Tot în Noul Testament aflăm şi o definiţie a păcatului, citată în mod curent pentru justeţea ei. în *Ep. Ia lui Ioan,* 3, 4, păcatul (= f| otuapria) se identifică cu (fărădelegea sau încălcarea legii = f) âvouia): „oricine făptuieş-te păcatul săvîrşeşte călcarea legii, întrucît păcatul este încălcarea legii".

se materializează în păcat.[66] în acest sens, Augustin distinge două rele: *malum esse* „a fi rău" şi *malum pati* „a suporta răul"; cînd omul săvîrşeşte răul, fapta sa devine *peccatum,* iar cînd îl îndură, e *poena peccati* „pedeapsa păcatului". Iată cum rezumă Augustin această dublă situaţie: *Dupliciter enim appellatur malum, unum quod*

homo facit, alterum quod patitur: quod facit peccatum est; quod patitur, poena „căci în două moduri este numit răul: unul, cel pe care îl face omul; altul, cel pe care îl suferă; cel pe care îl face este păcatul, iar cel pe care îl îndură este pedeapsa".[67] Liberul arbitru şi voinţa liberă sînt daruri de la Dumnezeu, chiar dacă prin ele ajungem să păcătuim. Acţionînd însă graţie lor cînd şi cum vrem, ne tragem din ele răsplata sau pedeapsa, fericirea sau nefericirea. Altfel spus, avîndu-le, putem păcătui, dar neavîndu-le, nu putem trăi corect (*//, 2, 3).* Dacă s-ar putea înfăptui ceva fără ele, ceea ce s-ar înfăptui n-ar putea fi considerat

în Vechiul Testament, termenii folosiţi au un conţinut semantic similar celor greceşti: *şetim, set, şegagah* „depăşire, trecere peste calea cea adevărată, încălcarea adevărului"; cf. *Osea,* 5,2. Aşadar, atît pentru Vechiul Testament, cît şi pentru Noul Testament, păcatul este o încălcare a legii divine, ea însăşi expresia voinţei lui Dumnezeu.

Urmărind acum în ce fel se reflectă concepţia despre păcat în scrierile Sf. Părinţi, vom nota că pentru *Tbeofil de Antiohia,* păcatul este neascultare (f) jwxpaKofi) (Cf. npoc. AOTokiKov, II, 27; *P.G.,* VI, col. 1095). Pentru Vasile cel Mare, acesta constă în separarea de Dumnezeu (f\ *iov* Qecrâ *ă'kXoipwxsv;)* (Cf. 'OuiXia oxi ot>K eaxiv amoc, TCOV KCCKCOV 6 0e6ţ, 8; *P.G.,* t. XXXI, 348: XOOTO ecra TO K(XK6V fi to\) c$AoTptcoaic, „aceasta e răul - îndepărtarea de Dumnezeu"). Pentru Ioan Damaschinul, păcatul este „îndepărtarea voluntară de la ceea ce este potrivit cu natura la ceea ce este împotriva naturii" (eK *xox>* rata (pwiv eic, TO raxpâ <*ţxxn\ iXo*>-awc, Ticxpatpojtfi) (Cf. "EK&XTIC, IV, 20; *P.G.,* t. XLIV, col. 1096). Pentru Ioan Gură de Aur, păcatul este neascultare *(r* TtapaKofi), aşa cum reiese din următorul pasaj: ti ow «m. KOtkov; 'H i)jtaKof|. Ti 5e Tiovnpov; 'H rox-P«KOTJ „Aşadar, ce este binele ? E ascultare. Dar răul ? E neascultare" (Cf. Aoyoc, vu eic, xfjv Jip6xr|v fmepav tfţq Koonojiouaq, Ed. Bareille, VIII, 364).

Aşa stînd lucrurile, vom constata şi în continuare că, în privinţa problemei răului, concepţia lui Augustin este în concordanţă cu Sf. Scriptură, cu Sf. Tradiţie şi cu ceea ce învaţă şi Biserica Ortodoxă.

[66] *De libero arbitrio,* I, 13, 27.

[67] *Contra Adimantum Manichaei discip.,* 26.

STUDIU INTRODUCTIV

nici păcat, nici faptă bună, iar autorul n-ar avea cum să fie nici pedepsit, nici răsplătit.

însă, pentru o valorificare optimă a celor două daruri divine, noi trebuie să acţionăm în conformitate cu *legea divină.* Pe aceasta trebuie s-o primim mai întîi *prin credinţă,* pentru ca mai apoi s-o putem înţelege şi aplica. De pildă, ştim că Dumnezeu există prin intermediul credinţei, iar credinţa noastră se bazează pe afirmaţia celor care L-au văzut pe Dumnezeu (II, 2,6). Augustin condiţionează deci înţelegerea de credinţă, iar cunoaşterea dej înţelegere, găsind oportun să reamintească un pasaj biblic, citaţi şi în alte ocazii: *nisi credideritis, non intellegetis* „dacă nu veţi fi crezut mai întîi, nu veţi înţelege", *Isaia,* 7, 9. j

în ciuda invocării actului de credinţă drept condiţie *sine qua\ non* a înţelegerii şi implicit a cunoaşterii, *cartea a H-a* îşi propu-i ne totuşi în schiţa de plan a discuţiei să dezbată trei probleme dej fond: a) de unde rezultă că Dumnezeu există; b) de unde rezul-i tă că toate cele bune vin de la El; c) de unde ştim că voinţa libe-j ră merită a fi inclusă printre cele bune (II, 3, 7). Analizînc conţinutul primei întrebări, cei doi interlocutori ajung la un con-l sens: dacă Dumnezeu există, atunci la El nu ne putem ridica de-1 cît prin cele trei facultăţi specifice numai omului — *esse, vivere* şi *intellegere,* adică prin existenţă, trăire şi cunoaştere intelectivă (II, 3, 7 şi urm.). Fiindcă în ierarhia creaturilor, pot fi distinse trei grade mai importante privind aceste funcţii, şi numai omulj participă la cele trei funcţii: *habemus (homines) ipsum esse cur, lignis et lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum bestiis, intellegere cum angelis*[bi] „noi, oamenii, avem însăşi existenţa în co-j mun cu pietrele şi cu lemnele, viaţa — cu arborii, simţirea animalele şi înţelegerea cu îngerii".

însă cunoaşterea şi înţelegerea reprezintă procese psihice conw plexe; la realizarea lor contribuie mai întîi activitatea de infor-j maţie a celor cinci simţuri (pe care le au şi animalele), dar, la omj acestora li se adaugă cel de-al şaselea simţ, *simţul lăuntric,* în caj litate de *simţ generalizator,* inexistent la animale; este cel cu ajuH torul căruia ajungem la ştiinţă (II, 3,9). Simţul interior are funcţie intelectivă, deoarece simţurile celelalte nu se pot simţi pe ele un

sele. Acestea iau act de propria existenţă şi de specificul fiecăruia prin intermediul simţului interior. Şi totuşi, cum devine evident faptul că Dumnezeu există? (*//, 5,11).* Răspunsul pare a fi găsit cu uşurinţă: dacă simţul interior este mai presus de cele cinci simţuri, mai presus de simţul interior se află *raţiunea,* de care beneficiază numai oamenii. Iar mai presus de ea şi de partea cea mai bună din om nu poate fi decît Dumnezeu. Aşadar, ceea ce se identifică cu Dumnezeu se află deasupra raţiunii şi constituie ceva etern şi neschimbător *(II, 6,14).* Creaturile nu pot avea atributele divinităţii, deoarece a fi creat înseamnă a proveni din nimic; iar ceea ce vine din neant participă atît la fiinţă, cît şi la nefiinţă. în orice creatură există aşadar o lipsă originară.[69] De aici efortul fiecărei creaturi de a-şi schimba şi spori fiinţa. Dumnezeu este Binele Suprem şi numai El este imuabil şi nemuritor. Celelalte bunuri sînt *de la El,* nu *din El,* ceea ce înseamnă că nu pot avea fiinţă decît prin El.

Spre a ne imagina cum poate exista ceva neschimbător şi etern, Augustin aduce în discuţie cîteva dintre categoriile care nu se schimbă: mai întîi *numerele,* care nu se schimbă, întrucît sînt percepute de toţi la fel *(ibid.,* 8, 20). Iar cînd ştiinţa numărului se abate de la consensul unanim al celorlalţi ea nu mai este obiectivă. Dar, cu toate că numerele au denumiri metaforice, rezultate din raportarea lor la simţuri (II, 8, 22 şi urm.), ele, o dată denumite, nu mai au nici o legătură cu simţurile, ci rămîn eterne şi neschimbate, constituind o imagine umană

anticipată pentru veşnicia şi neschimbarea lui Dumnezeu. Acelaşi statut îl are şi *înţelepciunea,* drept care ambele apar consemnate împreună şi în Sf. Scripturi: „ ...să ştiu, să judec şi să scrutez *înţelepciunea* şi *numărul" {Eccl.,* 7,26, *subl. n.).* Dar oare înţelepciunea are, într-adevăr, caracteristicile numărului ? întrucît termenul este folosit în mod diferit în diferite contexte, înţelepciunea pare a fi o categorie subiectivă. Ca să putem şti cînd anume devine înţelepciunea o categorie obiectivă, trebuie să ştim ce este înţelepciunea. Ea este treapta de pe care se întrevede Binele Suprem, fiind una singură, aşa cum şi Binele Suprem este unul singur. Fericirea, Binele Suprem şi înţe-lepciunea au fost întipărite în suflet încă din momentul creării

[68] *Sermo,* XLIII, 3; *P.L.,* t. XXXVIII, 225; *De lib. ar.,* II, 3, 7; *P.l*
1249-1250.
[69] Cf. E. Gilson, *Introduction â l'etude de saint Augustin,* Paris, 1931, P- 178.

omului şi sînt categorii intelective imuabile. Iar faptul că spre ele tindem de cînd ne naştem constituie o dovadă de necontestat că au fost întipărite în suflet la începutul existenţei noastre (//, *9, 26-27).*

Aşadar, categoriile de număr, Fericire, Bine Suprem şi înţelepciune sînt bunuri imuabile şi eterne. Toate sînt aceleaşi pentru toţi, fără să se împuţineze vreodată. Fiecare îşi ia din ele atît cît doreşte şi cît are nevoie, după cum se întîmplă şi cu lumina ori căldura soarelui. Mai mult, adevărurile recunoscute de toţi ni se înfăţişează ca „nişte axiome şi ca nişte lumini călăuzitoare ale virtuţilor, nu numai adevărate, ci şi imuabile" (II, 10, 29). Un astfel de adevăr este, de exemplu, *suum cuique tribuere* „a-i da fiecăruia ceea ce este al său". Legile înţelepciunii au aceleaşi însuşiri ca şi legile numerelor, dar, cu toate că în Scrierile Sfinte sînt menţionate împreună, ele n-au nici o înrudire. Oamenii găsesc chiar că înţelepciunea ar fi mai demnă de respect decît numărul, deoarece este mai uşor să înveţi numerele decît să fii înţelept, dar aceasta nu-i decît o aparenţă, întrucît amîndouă sînt eterne şi imuabile.

Se configurează treptat o sumă de valori din sfera imuabilului şi eternului: *Adevărul,* care este mai presus decît mintea şi raţiunea, şi se manifestă ca *înţelepciune; Binele Suprem* dobîndit întru Adevăr; şi *Fericirea,* la care ajunge cel ce accede la Binele Suprem (II, 13, 36). Dar Adevărul este însuşi Dumnezeu, Cel Care ne-a eliberat de moarte *(ibid.,* 13, 37). Adevărul şi înţelepciunea nu pot fi pierdute decît de cel care vrea să le piardă. Căci nu spaţiile ne ţin la distanţă de ele, ci *voinţa perversă,* mereu atrasă de cele inferioare. Adevărul se identifică deci cu Dumnezeu, Tatăl înţelepciunii, Sfînta Sofia. Şi cum orice bine vine de la Dumnezeu, în spiritul nostru sînt prezente *adevărul moral* şi *adevărul estetic.*

Augustin raportează aceste categorii şi la alte caracteristici fundamentale ale existenţei: *modus, specias* şi *or do* „măsură", „frumuseţe" şi „ordine".[70] Creaturile sînt bune datorită faptului că participă la acestea trei calităţi, reprezentînd elementele constitutive ale bunătăţii lor exprimate în integritate. Nu toate fiinţele deţin cele trei calităţi în acelaşi mod, ci prezintă deosebiri. Căci
aşa cum există o *măsură bună,* corespunzătoare scopului intrinsec al fiinţei, există şi o *măsură rea (malus modus),* reprezentînd o măsură coruptă; cel care o deţine are calităţi mai mici decît ar trebui să aibă (cf. *De natura boni,* 23); şi tot aşa, există o *species mala* „o frumuseţe coruptă", constînd în nepotrivire; dar şi o *ordine* stricată, care denaturează existenţa. Fiindcă esenţa fiinţei stă în unitate, iar unitatea e asigurată prin ordine. Aşadar, binele este ordine, şi tot ceea ce este dezordine e rău; iar ceea ce este rău nu există, este neant (cf. *De morib. Manich.,* VI, 8).

Potrivit acestor considerente, vorbim de rău ori de cîte ori una sau două, ori toate aceste atribute suferă vreo deficienţă în raport cu norma ideală, pe care fiecare lucru sau fiinţă o are de la creaţie. Augustin consideră că într-o natură, nici măcar atunci cînd lipsesc la maximum cele trei elemente ale perfecţiunii, nu putem vorbi de râul absolut. Căci, dacă din acţiunea distrugătoare a răului mai rămîne în natură o cantitate oricît de mică (şi ea trebuie să rămînă, fiindcă altfel natura respectivă ar dispărea), acea infimă părticică rămasă stăruie să fie bună. Or, asta înseamnă că despre lucruri nu se pot face decît două judecăţi de valoare: sînt bune pentru că sînt creaturi, şi rele pentru că au fost corupte. Prin urmare, orice fiinţă şi esenţă sînt bune *ipso facto.* Toate naturile, întrucît există, posedă cele trei calităţi obligatorii: măsura, frumuseţea şi ordinea lăuntrică prin care sînt, la început, bune. Natura a fost bună cînd a fost creată, căci, dacă „natura umană ar fi fost un rău n-ar fi trebuit mîntuită, iar dacă n-ar fi avut nimic rău, n-ar fi trebuit nici aşa să fie mîntuită".[71] Augustin dă, în cadrul celor trei calităţi, o mare importanţă numărului, pe care îl crede a sta la baza tuturor formelor însufleţite şi neînsufleţite. Prin el se ajunge la numărul etern, cînd ni se relevă înţelepciunea, scînteind în lăcaşul Adevărului. Numărul etern este *forma immutabilis,* de la care toate îşi iau formă. A exista în cel mai înalt grad, adică a nu suferi nici un fel de *privatio* (gr. atepricru; „privare, ştirbire, absenţă"), înseamnă a avea forma supremă. Pierderea formei rezultă numai din îndepărtarea de Dumnezeu.

La rîndul lor, pierderea sau menţinerea formei depind de liberul arbitru, de libera decizie a voinţei, considerată şi ea un bine

[1] într-un pasaj puţin mai jos: *mensura, numerus* şi *ordo* (II, 20, 54).
[71] Cf. *Opus imperfectum contra Iul. PeUgium,* III, 193; *P.L,* XLV, coi. 1330.

ce vine tot de la Dumnezeu. în funcţie de aceasta, bunurile realizate de om capătă valori diferite şi, în consecinţă, pot fi ierarhizate: bunuri *foarte mici, medii* şi *mari* (II, 18, 47). a) *Bunurile mari* sînt: dreptatea şi virtuţile cardinale, precum chibzuinţă, tăria şi curajul. Ele rezultă din folosirea raţiunii corecte; b) *bunurile medii* sînt considerate facultăţile sufletului; iar c) *Bunurile mici,* cum ar fi, de pildă, frumuseţea trupului, sînt cele fără de care se poate trăi corect. De bunurile mari nu ne putem folosi decît corect, dar de bunurile medii şi mici ne putem folosi atît bine, cît şi rău. Oricum, voinţa este aceea care face ierarhizarea bunurilor de orice fel (II, 19,' 52).
însă voinţa ce fel de bun este ? Ea este un bun intermediar, fiindcă poate fi şi rea, şi bună, dar numai datorită ei omul accede la realităţile imuabile. Concluziile la care ajung cei doi interlocutori la finele cărţii a Ii-a sînt: 1. orice bine care ne iese în cale trebuie să deţină cele trei calităţi — *mensura, numerus* şi *ordo* „măsură", „număr" şi „ordine", cf. II, 20, 54; 2. Dacă acestea lipsesc, ' nu se mai află nimic; 3. în cazul în care ele există în mod plenar, atunci binele atinge perfecţiunea. Răul, conchide Augustin, nu stă în substanţă, ci în deficienţa celor trei elemente ale ei. Mişca- ' rea de îndepărtare de Dumnezeu este păcatul, şi el este determinat de voinţă. Răul nu este substanţă, ci un accident al substanţei.
Cartea a III-a debutează cu întrebarea: de unde vine impulsul din cauza căruia voinţa se îndepărtează de Dumnezeu şi se întoarce spre bunurile proprii — inferioare şi nestatornice ? (III, 1,1). Augustin afirmă că impulsul voinţei există fie de la natură, fie din necesitate. Dar, acolo unde domnesc natura şi necesitatea nu mai poate fi vorba de vină (III, 1, 2). Acest impuls se află însă în suflet şi el depinde de liberul arbitru şi de voinţa noastră liberă, j Fiindcă sufletul nu execută mişcări în genul atracţiei gravitaţionale a unei pietre care, aruncată în văzduh, se întoarce spre pă-mînt în mod natural şi necesar. Sufletul stîrnit sau atras spre propria-i pierzanie nu este împins într-acolo de nici o necesitate a naturii sale. El acceptă drumul spre pierzanie numai dacă vrea; dacă nu vrea, nu-1 acceptă. în cartea I, dezbaterea celor doi interlocutori ajunsese la concluzia că sufletul nu poate deveni sclavul poftei sale decît cu asentimentul voinţei, întrucît el nu poate fi constrîns nici de o realitate superioară, care, fiind bună, nu comite ceva rău; nici de una egală, pentru că ar fi nedrept; nici de

una inferioară, deoarece ar fi imposibil. Mişcarea spre rău a voinţei vine din sine însăşi, iar prăvălirea spre păcat nu este naturală, ci voluntară. De aici şi concluzia la care ajung cei doi: orice acţiune păcătoasă este voluntară şi, în consecinţă, este vinovată.
Dar Preştiinţa Divină nu intră ea oare în conflict cu libertatea umană ? (III, 2, 4). Căci, dacă Dumnezeu ştiuse dinainte că omul creat bun va păcătui, n-ar mai fi trebuit atunci să-1 facă. Dumnezeu şi-a arătat însă şi acum bunătatea Sa, întrucît 1-a creat şi 1-a pedepsit pentru că păcătuise, dar 1-a şi eliberat prin jertfa Fiului Său (III, 2,4). Pare a fi o contradicţie totuşi, zice Evodius, ca Dumnezeu să cunoască dinainte ceea ce se va întîmpla, res-pectiv, că omul va păcătui, iar el să păcătuiască nu din necesitate, ci după voia sa. Altfel spus, ceea ce Dumnezeu ştia dinainte că se va întîmpla nu se mai poate întîmpla din voinţă, ci din necesitate. Răspunsul vine însă imediat: voinţa se află numai în puterea noastră şi noi putem fi fericiţi atunci cînd vrem, iar Dumnezeu ştie aceasta fiindcă este etern (III, 3, 7). Altfel spus, preştiinţa lui Dumnezeu nu anulează voinţa noastră. Or, dacă voinţa se află sub puterea noastră atunci cînd vrem, înseamnă că ea este liberă. Preştiinţa lui Dumnezeu nu suprimă puterea omului de a voi. Voinţa liberă ne rămîne, iar noi păcătuim fără să fim constrînşi de o realitate superioară nouă, egală sau inferioară, ci numai din voinţă proprie. Dumnezeu „fără să constrîngă pe cineva să păcătuiască, vede totuşi dinainte pe cei care vor păcătui din propria lor voinţă" (III, 4, 10).
De aceea nu trebuie să i se impute Creatorului tot ceea ce nu era necesar să se întîmple în creaţia Sa, iar nouă să nu ni se împuţineze credinţa. într-un univers în care vieţuieşte omul, care poate să păcătuiască, vieţuiesc şi îngerii cei buni care n-au păcătuit şi nu vor păcătui niciodată. Creaturile care şi-au pierdut fericirea păcătuind nu şi-au pierdut posibilitatea de a şi-o redobîndi (III, 5,15). Fiindcă o fiinţă umană, fie că e virtuoasă, fie că e păcătoasă, avînd voinţă liberă, este mai presus decît una lipsită de voinţă. Tocmai prin ea omul este mai presus de cal, şi încă şi mai presus decît o piatră *(ibidem).*
A fi om, avînd voinţă liberă, este cea mai mare şansă în univers, o calitate superioară stelelor de pe cer.

c)Afi sau a nu fi {III, 6, 18).
Cu mai bine de un mileniu înainte ca Shakespeare să-şi fi pus această întrebare prin intermediul eroului său Hamlet, acesteia i se dă un răspuns în *De libero arbitrio,* III, 6, 18 şi urm., într-un context plin de tensiune. Argumentele aduse în discuţie de cei doi interlocutori se pronunţă categoric pentru prima opţiune, respin-gîndu-se cu suficiente dovezi logice cea de a doua. Augustin demonstrează că

cel care există are prin însuşi acest fapt ceva din Cel Care există în cel mai înalt grad (III, 6, 20). Iar cine doreşte cu fervoare să existe se va apropia, pe măsura dorinţei sale, de Cel Care există în cel mai înalt grad (III, 7,21). Cel nefericit este, într-adevăr, mai prejos decît cei fericiţi, dar cu mult mai presus decît cei care nu există *(ibid.).* Cu alte cuvinte, tot ceea ce există este bun prin faptul că există, iar iubirea de existenţă fortifică *{ibid.).* Se pot stabili şi două echivalenţe clare în acest sens: *dorinţa de a fi -fiinţa;* şi *de a nu fi = nonfiinţa, neantul.* Fericirea este direct proporţională cu dorinţa de a fi, iar nefericirea cu aceea de a nu fi. A nu mai fi nu înseamnă ceva, ci nimic. Ceea ce nu există nu poate fi mai bine, iar cel care nu mai există nu poate fi mai bun. Cine alege să nu existe nu face o alegere corectă. Numai că cel care alege să nu existe nu este convins că nu alege nimic. Sinucigaşul nu crede că nu alege nimic, ci, dimpotrivă, crede că alege ceva mai bun decît era. însă, alegînd inexistentul, el alege nefiinţa, care este mai rea decît nefericirea (III, 8,22-23). Nimicul nu înseamnă liniştea, ci mai rău decît neliniştea însăşi *{ibid.*).
Pe de altă parte, experienţe numeroase au dovedit că omul, decît să nu existe, preferă să existe chiar şi nefericit. Cînd îşi afirma cu tărie hotărîrea de a muri, omul se amăgeşte singur, necu-noscîndu-şi de fapt motivaţia lăuntrică, dialectica sa interioară care-1 conduce la sinucidere. După Augustin, cel care se omoară doreşte de fapt să scape de o existenţă nenorocită, ca să afle una mai bună. Insă tocmai prin aceasta se denunţă voinţa de a exista. Dar ceea ce nu există nu poate fi mai bun. Nici un păcătos nu poate fi atît de rău, încît să nu mai rămînă în fiinţa sa nimic bun. Căci atunci cînd s-ar întîmpla aceasta el ar înceta complet să mai existe. Optimismul pedagogic augustinian merge pînă acolo, încît crede că voinţa celui mai înveterat criminal se poate îndrepta şi poate deveni capabilă de fapte bune. Iubirea şi preţuirea
fiinţei umane, chiar şi în cele mai de jos situaţii morale, pot să-1 reabiliteze pe răufăcător. Pînă şi în fiinţele cele mai păcătoase, voinţa nu încetează de a fi un mare bun. Augustin socoteşte pe bună dreptate că o creatură animată de o voinţă liberă rea este mai preţioasă decît alta fără nici una „aşa cum un cal, fie el şi lovit de nebunie, este cu mult mai de preţ decît o piatră" *{De lib. ar.,* IU, 5; *P.L,* XXXII, 1277-1278).
Se cuvine a fi sesizată în acest dialog şi o anume *viziune ecologică asupra lumii avânt la lettre* a lui Augustin, nu numai pentru caracterul ei anticipativ (istoria i-a dat deplină dreptate şi în acest sens!), ci şi pentru faptul că nu se lasă pradă mentalităţii triumfaliste a păgînismului de care se desprinsese nu de mult timp. Căci maniheii, în mijlocul cărora zăbovise un deceniu, pretindeau că răul are o realitate ontologică, susţinînd că există animale rele în sine. Pentru ei, un scorpion este un animal rău. Dar Augustin face distincţie între finalitatea internă şi cea externă. Scorpionul, de pildă, are o finalitate internă, şi pentru el veninul, în calitate de armă de apărare, este bun. Dacă acesta este vătămător pentru om, nu înseamnă decît că omul se crede în mod nedrept chemat să stabilească el o altă ordine în natură, subordonînd totul intereselor sale. Omul uită că toate creaturile sînt bune şi că au, pe lîngă o finalitate internă, şi una externă, ultima fiind raportată în primul rînd la Dumnezeu, şi numai în anumite limite la om. Căci, în sine însăşi, natura nu este rea şi nu încetează de a fi bună, nici chiar atunci cînd interesele noastre intră în conflict cu scopurile sale. Reaua întrebuinţare a unor lucruri din natură nu-i altceva decît păcat. Suferinţa provocată de aceasta constituie o pedeapsă pentru păcat.[72]
Toate opiniile de acest gen ale lui Augustin au la bază afirmaţia din *Cartea Genezei,* 1,31: „Şi a privit Dumnezeu toate cîte a făcut şi iată erau *bune foarte" P* Aşadar, din start se porneşte cu sentimentul ferm că în lume nu trebuie distrus nimic, fiindcă tot ceea ce există are un rost în economia universului (III, 9,24). Oricîte critici i s-ar aduce lumii, oricîte propuneri de ameliorare, eliminare sau perfecţionare a celor ce par fără rost se dovedesc rele, insidioase şi duşmănoase, deoarece lumea, la ni-

[72] Cf. *In Ioannis Ev.,l,\-15;P.L,* XXXV, 1386: *Depoena mapec-caturn tuum accusa, non iudicem.*

[73] *Trad. Sf. Sinod - subL n.*

vel global, ni se înfăţişează ca un tot perfect organizat *(ibid.*). Fără cei păcătoşi, inferiori sau nefericiţi, universul ar fi fost ştirbit în armonia sa. Tot ceea ce există se află în deplină armonie în părţile sale şi este frumos mai ales prin faptul că există *(ibid.,* 9, 25). Ba, mai mult, însăşi nefericirea noastră completează universul pînă la perfecţiunea acestuia. Augustin merge pînă acolo cu raţionamentul său, încît afirmă că, dacă sufletul n-a ajuns la nefericire decît păcătuind, atunci, pentru frumuseţea universului, merită să fie acceptate chiar şi păcatele. Merită acceptate, fiindcă Dumnezeu, pedepsindu-le, restabileşte ordinea stricată a universului.
Indirect, Augustin îşi exprimă punctul de vedere şi asupra controversatei pedepse cu moartea, pe care o respinge *de plano,* sub motivul că atîta timp cît în fiinţa celui rău mai există o fărîmă de bine, acesta trebuie salvat de

dragul binelui întreg. Iar atunci cînd chinurile îndurate de un om brav, în timp ce salvează o fiinţă din foc, par a fi asemănătoare cu cele ale unui tîlhar pedepsit pentru păcate, ele, deşi aceleaşi, au determinări diferite şi se armonizează la nivel general, întrucît cele dintîi onorează, iar celelalte pedepsesc, asigurîndu-se astfel un act theodiceic necesar. La fel se întîmplă şi cu fiinţa umană, care în mod corect este prizoniera diavolului, dar tot în mod corect este răscumpărată de Hristos (III, 9,28). Iar cînd păcatul izvorăşte dintr-una din cele două surse — una aflată în gîndirea proprie, şi alta survenită la îndemnul altuia —, deoarece ambele sînt voluntare, pedepsirea lor respectă dreptatea lui Dumnezeu. La fel şi ierarhiile din natură, în paralel cu cele ale spiritelor angelice asigură armonia si confirmă frumuseţea de neclintit a universului *(ibid.,* 11, 32). In buna întocmire a universului îşi au locul lor şi sufletele păcătoase, fără de care s-ar micşora ordinea universului. Altfel spus, urîţenia păcatului din univers este contracarată de frumuseţea pedepsirii ei *(ibid, 15, 44).*
în ultima parte a dialogului (III, 17,47 şi urm.), Augustin revine la problema liberului arbitru, enunţată la începutul primei cărţi, dar acum n-o mai pune sub semnul dezbaterii, ci declară ca pe un fapt deja demonstrat că în afara voinţei noastre nu există nici o altă cauză a păcatului. în concluzie, tot ceea ce există este nespus de bine întocmit, iar preştiinţa lui Dumnezeu nici nu con-strînge vreo natură să păcătuiască, chiar dacă ea va păcătui, dar nici să nu păcătuiască. De altfel, însăşi lumea celor create poate

fi împărţită în trei părţi: *o parte* care la nivelul preştiinţei divine n-avea să păcătuiască niciodată; *o alta* care avea să persevereze în păcat; şi *o a treia* care avea să păcătuiască uneori, iar alteori să acţioneze corect (III, 17, 48). Oricum, *voinţa cea rea,* identificată cu patima arzătoare, este cauza tuturor relelor *(ibid.,* 17,49). în care sens, pentru sufletul care păcătuieşte există două modalităţi de pedeapsă: ignoranţa şi neputinţa; din ignoranţă născîndu-se ruşinoasa eroare, iar din neputinţă, chinul care doboară *(ibid.,* 18,52). Vorbind de cauzele păcatului, Augustin socoteşte oportun să insereze aici şi cele patru ipoteze asupra originii sufletelor: *prima,* că toate sufletele se nasc dintr-un singur suflet, care a păcătuit, contaminînd astfel sufletele generaţiilor următoare cu ignoranţă şi neputinţă; *o a doua,* conform căreia sufletele aşezate de Dumnezeu într-un anumit loc vin şi se stabilesc în trupuri din proprie iniţiativă; *o a treia,* că sufletele deja existente sînt remodelate în fiecare individ ce se naşte; şi o *a patra,* că ele se stabilesc în trupuri prin voinţă divină, dar că avînd şi o voinţă autonomă, ispăşesc păcatele voinţei proprii indiferent cum s-au născut (III, 20, 56—III, 22, 63). Aceste precizări îi permit lui Augustin să explice pe de o parte suferinţele şi moartea copiilor, iar pe de alta suferinţele şi pedepsele la care sînt supuse animalele *(ibid.,* 23, 66-23, 69). Durerea, afirmă el, reprezintă un sentiment de opoziţie la scindare şi de refuz la denaturare. Prin acestea se poate observa cît de tenace este sufletul care îndură şi cît de avid se arată pentru apărarea integrităţii corpului său. Manifestînd rezistenţă, sufletul acceptă cu greu să-i fie prejudiciate unitatea şi integritatea. Şi aşa cum reacţionează fiinţele raţionale, tot astfel şi cele neraţionale, care, atunci cînd sînt agresate, dovedesc aceeaşi rîvnă de unitate. Or, acestea toate ne demonstrează că atît fiinţele raţionale, cît şi cele neraţionale sînt integrate în aceeaşi unitate supremă, inefabilă şi sublimă a Creatorului. Augustin face aici un patetic elogiu al unităţii, considerînd-o condiţie *sine qua non* a fericirii. Aşadar, fiinţele, ori de cîte ori sînt afectate de suferinţe, se luptă pentru unitatea lor, pentru eliminarea deficienţelor survenite, respectiv pentru înlăturarea râului, numit de Augustin *privatio boni,* 'ar de teologii răsăriteni axepT|cn.q xco cV/ccGoti. Mai mult, prin durerea simţită ori prin evitarea plăcerilor cauzate de ispite, fiinţele se străduiesc o dată mai mult să recapete frumuseţea propriei

specii, asigurată de categoriile de *numerus, mensura et ordo* „numărul, măsura şi ordinea" fiecăreia.
Există şi plăcere fără vină, constată Augustin, dar numai în-lăuntrul unităţii redobîndite. La fiinţele raţionale, unitatea prejudiciată se reface fie prin cunoaşterea adevărată, care are menirea să înlăture ambiguităţile, fie prin credinţa în adevărurile descoperite de înaintaşi ori revelate. Căci orice realitate, cînd provoa-că sau suferă o repulsie ori cînd desfată şi este desfătată de vreo j plăcere, proclamă de fapt unitatea Creatorului (III, 23,70). în caz I contrar, ignoranţa şi neputinţa se repercutează asupra sufletelor I ba sub forma durerilor pe care trebuie să şi le asume, ba ca îndatoriri pentru redobîndirea unităţii, ba ca pedepse.
Se înţelege acum că primul om, păcătuind, a adus în lume suferinţa, şi a prejudiciat unitatea dintre om şi Dumnezeu; iar Răscumpărarea, care s-a dovedit a fi absolut necesară, urma să aibă rolul refacerii acestei legături rupte dintre om şi Dumnezeu.[74] Prostia de care a dat dovadă prima pereche umană nu este o ignoran- j ţă oarecare, ci una vicioasă, fiindcă n-a făcut distincţie între ceea I ce se cuvenea dorit şi ceea ce trebuia evitat. Nu putem numi prost I un animal căruia nu i s-a dat şansa de a fi înţelept. în momentul j căderii sale, omul nu avea încă înţelepciunea necesară ca să nu gre- j şească, dar avea raţiune, şi prin aceasta se putea dovedi apt să pri-mească o dispoziţie, de a îndeplini ce i se ordonase. Ulterior, j înţelepciunea sa urma să rezulte din înţelegerea poruncii şi din I voinţa de a o împlini. Dar dacă natura raţională e un merit în însuşirea poruncii, îndeplinirea ei constituie un merit în dobîndi-rea înţelepciunii. Or, din clipa în care omul a devenit apt să primească 1 o poruncă, a început să aibă şi posibilitatea de a păcătui.
Acest păcat comis de fiinţa umană este un păcat al liberului I arbitru, afirmă Augustin. El s-a produs, după cum

se observa şi ! mai sus, cu complicitatea satanei, care le-a insuflat primilor oameni trufia de a fi ca Dumnezeu, situaţie în care trufiei diavo- j Ieşti i s-a adăugat şi lipsa de discernămînt. Dar dacă diavolul i s-a oferit omului drept exemplu de trufie, încheie Augustin ultima sa intervenţie în dialog, Hristos i s-a oferit aceluiaşi drept exemplu de umilinţă (III, 25, 76).

----

[74] De altfel, termenul *religio, -onis* „religie" provine din verbul *reli-* I *gare* „a stabili sau a restabili o legătură", după opinia lui Lactantius.

Acesta este în rezumat conţinutul dialogului *De libero arbi-trio,* un conţinut bogat în idei ce deschid căi spre numeroase probleme teologice fundamentale, precum cea a răului, a predestinării şi preştiinţei divine, a libertăţii umane, a mîntuirii prin sinergism sau monergism, şi încă multe altele.

Recapitulînd acum cele referitoare la izvoarele gîndirii **lui** Augustin în această privinţă, vom constata că de la Plotin şi din neoplatonism Augustin a preluat doctrina Verbului sau a Logosului divin; ideea transcendenţei lui Dumnezeu şi mai ales ideea răului ca *privatio* (otepricru;), pe care le-a adaptat la creştinism, dar le-a şi depăşit, întrucît în neoplatonism nu găsim elemente doctrinare fundamentale creştinismului precum: revelaţia, răscumpărarea, graţia divină, libertatea şi păcatul originar.[75] Mai trebuie spus că Plotin considera totuşi răul ca pe ceva necesar şi, în ultimă analiză, ca fiind opera lui Dumnezeu. Dar şi pentru el, ca şi pentru Augustin într-o anumită măsură, frumuseţea lumii este condiţionată şi de existenţa răului. Tăgăduind libertatea şi responsabilitatea omului, riguros excluse din orice sistem panteist, Plotin era de asemenea tentat să considere răul moral numai ca element necesar în univers, iar răul fizic, ca şi stoicii, drept o urmare necesară a mecanismului din univers. însă, într-un sistem în care domnesc emanaţia, panteismul şi necesitatea, este imposibil de conceput existenţa Providenţei, a mîntuirii şi a rugăciunii, în consecinţă, nu-1 putem considera pe Plotin decît adeptul unui optimism cosmic şi al unui pesimism individual.[76]

In *De libero arbitrio,* dar şi în alte părţi din opera sa, Augustin înţelege într-un mod cît se poate de corect, din punctul de vedere al Sf. Părinţi, raportul dintre preştiinţa lui Dumnezeu şi libertatea omului, susţinînd că lui Dumnezeu nu i se poate aplica noţiunea de timp şi că preştiinţa Sa nu are nici o influenţă asupra faptelor omului; că predestinaţia este relativă, fiind condiţionată doar de faptele omului. Mai mult decît atît, în opera sa finală, *Retractationes,* în care şi-a revizuit întregul sistem de gîndire, Au-

[7i] *Ci. De tiv. Dei,X,* 14-31.

[76] Vezi mai jos ecourile acestor idei în filozofia lui Leibniz şi Mau-rice Blondei, pe de o parte, şi A. Schopenhauer, pe de alta; cf. R. Joli-vet, *Essai sur Ies rapports entre la pensee grecque et la pensie chretienne,* Paris, 1931, pp. 112-156.

L

gustin socoteşte inacceptabile erorile dualismului, fatalismului, substanţialismului, naturalismului, pesimismului şi optimismului absolut, şi face loc optimismului condiţionat, accedînd la cea mai sănătoasă şi mai justă concepţie teologică.[77] Dar şi în problema răului soluţia sa este corectă: răul n-are statut ontologic, ci obiectiv, deoarece, în situaţia în care i s-ar recunoaşte existenţa în sine, s-ar ajunge la dualism. în realitate însă, orice fiinţă este bună tocmai pentru că vine de la Dumnezeu, Care reprezintă bunătatea în cel mai înalt grad. Or, dacă ar mai exista vreo altă substanţă, rea, care nu poate veni de la un Dumnezeu bun, ci de la un principiu opus, cel al răului, atunci ne-am situa în plin dualism.

Bizuindu-se deci pe revelaţia biblică, Augustin susţine cu tărie creaţia din nimic, singura care explică posibilitatea răului şi în baza căreia nu se poate nega creaţia. Răul este cu putinţă, pentru că există creatura, iar creatura este capabilă de rău fiindcă provine din nimic.

Concentrîndu-se asupra răului moral, Augustin afirmă: *nul-lum esse malum nisi peccatum* „nu există nici un alt rău decît păcatul". Răul metafizic, fiind condiţia inerentă a creaturii, este ca şi inexistent; iar răul fizic nu-i altceva decît urmarea păcatului originar şi a celui actual — personal sau colectiv; ori o prevenire a păcatului. Greşelile doctrinare augustiene vor apărea mai tîrziu, o dată cu intensificarea conflictului său cu Pelagius şi adepţii acestuia. Lor le opune Augustin doctrina monergismului, conform căreia mîntuirea omului aparţine în mod exclusiv harului divin.[78]

Faţă de problema harului, Biserica Ortodoxă are o concepţie sinergistă, în baza căreia mîntuirea se dobîndeşte prin conlucrarea omului cu harul dumnezeiesc. Dar, spre deosebire de Ioan Cassian, Biserica Ortodoxă susţine că, în opera de mîntuire, începutul este făcut de harul lui Dumnezeu, iar omul are posibilitatea şi datoria să

conlucreze în mod intim cu harul.[79]

[77] Cf. C. C. Pavel, *op.dt,* p. 203.
[78] între aceştia şi compatriotul nostru, semi-pelagianul Ioan Cassian, care afirma necesitatea harului, dar credea că începutul mîntuirii este făcut de om, nu de Dumnezeu.
[79] Cf. I. Mihalcesco, *La theologie symbolique aupoint de vue de l'Egli-se orthodoxe orientale,* Paris, 1932, pp. 94-95.
Din substanţa gîndirii lui Augustin s-au hrănit multe spirite europene. Unele dintre acestea, precum Anselm, Toma d'Aqui-no, N. Berdiaev, S. Bulgakov şi alţii au dat problemei răului soluţii şi explicaţii corecte. Altele însă, precum Leibniz, Schopenhauer, Jansenius, E. von Hartmann şi protestanţii în general au oferit soluţii greşite.[80] în dezbaterea problemei răului, Augustin se alătură unui lung şir de teologi răsăriteni, precum Vasile cel Mare, Dioni-sie pseudo-Areopagitul, Ioan Hrisostom şi Ioan Damaschinul care au continuat linia apostolică şi evanghelică a gîndirii patristice comune, însă Augustin nu numai în acest domeniu a atins limitele cele mai înalte ale gîndirii, ci şi în multe altele. în spaţiul cultural românesc, opera lui Augustin de abia începe să fie descifrată.

4. Opţiunile stilistice

Augustin este creatorul dialogului filozofic creştin, deosebit prin tematică de cel platonician, din literatura greacă, şi de cel ci-ceronian, din literatura latină. El păstrează însă caracteristicile principale ale genului: oralitatea, familiaritatea, deschiderea şi înţelegerea punctului de vedere al partenerului de discuţie. în *De libero arbitrio* numai primele două cărţi au toate caracteristicile genului, cea de a III-a carte înscriindu-se doar parţial în limitele speciei literare. Deşi este puţin probabil ca discuţia celor doi protagonişti să fi fost notată de un tahigraf, fluenţa replicilor este atît de autentică, încît ne putem gîndi la acest lucru. Este ştiut că Augustin s-a folosit şi de acest mod de redactare a operelor sale.
[80] în general, protestanţii pun originea răului în Dumnezeu. *M. Lu-ther* afirmă categoric lucrul acesta, iar *Melanchton* susţine că Dumnezeu este autorul răului ca şi al binelui, pe care nu numai le îngăduie, ci le şi face. Adulterul lui David şi trădarea lui Iuda nu reprezintă în mai nucă măsură opera Sa decît convertirea Sf. Apostol Pavel. *Zwingli* susţine şi el că Dumnezeu este cauza păcatului. *Calvin* repetă de mii de ori că omul comite păcatul după voinţa lui Dumnezeu, îşi întoarce inima spre rău sub inspiraţia lui Dumnezeu, ajunge la crimă pentru a îndeplini °pera divină. *Proudhon* afirmă chiar că „Dieu c'est le mal"; iar G. Sand că „Satan c'est le Redempteur". Toţi aceştia şi, de bună seamă, mulţi alţii se revendică în mod fals şi abuziv din Sf. Augustin.

Oricum, prezenţa lui Evodius, chiar dacă este aparent ştearsă, după cum opinează specialiştii, a stimulat mult gîndirea lui Augustin în subiectul dezbătut şi i-a asigurat spontaneitatea replicilor. Fiindcă, în cartea a III-a, se vede clar că această fluenţă dispare şi o dată cu ea şi acurateţea demersului logic al problemei dezbătute. Nu este de mirare ca autorul să fi redactat cu dificultate cartea a III-a, transformată în monolog, din cauza absenţei lui Evodius, fiindcă, în *Retractationes,* I, 9,1, notează: *...secundum et tertium (li-brum), in Africa, iam etiam Hippone Regio..., sicut tuncpotui, terminavi* „cea de a doua şi a treia carte le-am terminat, *aşa cum am putut,* în Africa, chiar la Hippo Regius" *(subl.n.).*
Observam şi mai sus că în cărţile I şi a Ii-a schimbul de replici este de o sută douăzeci şi cinci de ori în cartea I şi o sută unsprezece ori în cartea a Ii-a, adică de două sute treizeci şi şase de ori luate la un loc; în timp ce în cartea a III-a, care egalează ca întindere pe primele două, acest schimb nu se mai produce de-cît de treizeci şi două de ori. Or, dacă pentru cartea a Ii-a, prezenţa lui Evodius mai poate fi presupusă, deoarece nu fusese încă hirotonit episcop de Uzalum, pentru cartea a III-a prezenţa sa nu va mai fi fost posibilă, de unde şi transformarea acesteia într-un monolog. Totuşi, statutul de dialog nu dispare cu totul, întrucât Augustin îşi pune întrebări sieşi ori dialoghează cu persoane fictive, folosindu-se de formule ca: *si dixerit* „dacă cineva ar zice"; cf. *De lib. ar.,* III, 3, 6; III, 3, 7; III, 6,18-20; III, 9, 24; sau formule la persoana a Ii-a, utilizate în proverbe, precum: *si vis... fugere* „dacă vrei să fugi", urmate de inevitabilul îndemn: *ama* „preţuieşte", cf. III, 7, 21; sau *vide* „observă", III, 8, 22; sau *qui enfln dicit* „căci cel care zice/ar zice", cf. III, 8, 22, după care urmează răspunsul detaliat la ceea ce va fi fost afirmat de cineva: *adtende quod dicam* „fii cu luare-aminte la ceea ce am să-ţi spun", cf. III, 13, 37. Alteori, se recurge la expresii impersonale, precum: *utrum vere dicatur* „dacă, pe bună dreptate, se afirmă"; cf. III, 14, 39 sau se recurge la citate biblice spre a li se răspunde cu her- > meneutici savante; cf. III, 14, 40; ori se dau răspunsuri unor întrebări puse deja: *ut dicere coeperam* „aşa cum începusem să zic"; III, 14, 41; ori *et si quisquam dicet aliquid ab lila deberi meritis suiş* „şi dacă cineva ar pretinde că i se cuvine ceva de la El pentru meritele sale"; III, 16, 45; *autem non facit quisque debet* „atunci cînd cineva nu face ceea ce trebuie"; III, 16, 46. începînd cu paragraful III, 16, 46, Evodius reapare cu două intervenţii, însă răspunsurile date de Augustin sînt atît de lungi, încît dialogul devine un foarte lung monolog ce se întinde pe aproximativ douăzeci şi cinci de pagini, respectiv III, 17, 48—III, 25, *77.* Aşadar, este uşor de constatat că, avînd în vedere maniera stilistică în care a fost redactat dialogul, între cărţile I şi a Ii-a, pe de o parte, şi cartea a III-a, pe de alta, există o mare deosebire, însă şi monologul aduce caracteristicile sale: conceptele abstracte dobîndesc grandoare; Binele

Suprem este imaginat în manieră parmenidiană, ca o *unitate monolitică,* fără fisuri şi fără adaosuri inutile.
Mai constatăm aici şi amploarea frazelor, în mod evident foarte lungi, comparabile doar cu perioadele latineşti de mare virtuozitate din operele lui Cicero şi Titus Livius. însă ceea ce cîştigă în mod deosebit cartea a IlI-a sub aspect artistic este viziunea grandioasă a cerului şi a cosmosului reluată de mai multe ori: III, 5, 13—III, 5, 17; Iii, 9, 24; III, 9, 25-26. Făcînd elogiul universului, Augustin subliniază frumuseţea lui rezultată din ordine şi arată cît de justificate au fost cuvintele Ziditorului la sfîrşitul creaţiei, cînd, după ce şi-a privit opera, a constatat că toate erau „bune foarte". Mai mult decît atît, armonia universului ştirbită din cauza păcatului se restabileşte într-un mod la fel de grandios prin intermediul celor două sisteme de autoreglare sădite de Dumnezeu atît în fiinţe, cît şi în lucruri: cei care merită sînt onoraţi, iar cei care au păcătuit refac prin pedeapsa lor armonia universului. In felul acesta, constată Augustin, „în ordinea creaturilor corporale, de la înseşi constelaţiile cereşti pînă la numărul firelor noastre de păr, frumuseţea lucrurilor bune este atît de gradual alcătuită, încît ar fi o foarte mare inepţie să se spună: « oare, ce este aceasta ? sau, de ce aceasta ? » — întrucît toate au fost create în ordinea şi la locul lor..." (III, 5, 16).

5. Receptarea

Dialogul *De libero arbitrio* a intrat repede în circuitul de idei ªl lumii apusene, ba chiar s-a susţinut că a fost cunoscut şi în răsărit, atît de contemporanii lui Augustin, precum Sf. Vasile cel Mare, cît şi de alţi teologi din veacurile următoare, precum Sf. Ioan

STUDIU INTRODUCTIV

Damaschinul. în Apus însă, influenţa acestei opere a fost neîntreruptă, şi conţinutul său de idei a fost reluat şi adîncit. Primul teolog occidental care preia şi adînceşte problemele lansate de dialogul augustinian este *Sf. Anselm de Canterbury* (1034-1109)[81], pentru care răul nu mai este o simplă *privatio boni,* ci *privatio boni debiti* „privarea de un bine datorat".
în secolul al XlII-lea, Toma d'Aquino (1225-1274) susţine ca şi Augustin şi Dionysie pseudo-Areopagitul relaţia absolută dintre bine şi fiinţă, afirmînd: *omne ens, in quantum ens est, est bonum* „tot ceea ce există, în măsura în care există, este bun"; cf. *Sum. Theol,* I, 5, 3. Fiinţa şi binele reprezintă, aşadar, principii care se condiţionează reciproc, iar răul le exclude pe amîndouă: *non existens aliquid vel natura aliqui sed ipsa boni absentia ma-lum est* „nu reprezintă un rău lipsa de existenţă a ceva, ori natura cuiva, ci numai absenţa binelui"; *ibidem,* XLVIII, 1 şi 2. Mai precis: „răul nu intră în ordinea universului şi nu contribuie la perfecţiunea sa decît într-un mod accidental. De aceea răul nu formează obiectul intenţiei sau dorinţei noastre decît *per accidens,* niciodată per *se.* Râul nu poate fi dorit sau voit ca rău, ci numai însoţit de binele pe care-1 propune ori îl posedă".[82]
Toma face o importantă distincţie între *absenţa privativă,* care poate fi considerată un rău, întrucît prejudiciază un bine, şi *absenţa negativă,* care nu conţine principiul răului.
Pe de altă parte, Toma, ca şi Augustin, afirmă că *bunătatea* unui lucru este strict dependentă şi asigurată de cele trei categorii ale celor bune: *modus, species* şi *ordo* (cf. *Summa Theol.,* VI, 4). Altfel spus, o fiinţă nu e rea ca fiinţă, dacă participă în mod plenar la cele trei categorii enunţate deja (cf. *ibidem,* XLVIII, art. 5). Este rea cînd nu are o cauză formală, deoarece îi lipsesc forma şi ordinea. Dar, se întreabă Toma, Dumnezeu în ce raport se află cu răul, deoarece el există ? Deşi Dumnezeu este cauza primă a tuturor, El nu este cauza răului decît *per accidens,* sau cum afirmă Toma însuşi: *Cum summum bonum perfectissimum sit, mali cama esse non potest nisi per accidens* „Dat fiind că Binele

[81] Cf. *Dialogus de causa diaboli,* în *P.L,* t. CLVIII, col. 341.
[82] Vezi mai cu seamă *Summa, contra Gent., De modo,* 1, Comentariile asupra sentinţelor I şi II *dist. XXXIV şi XXXV;* şi comentariile lui C. C. Pavel, *op.cit.,* pp. 117-118.

Suprem este perfecţiunea absolută, cauza răului nu poate să fie decît în mod accidental, respectiv prin prejudicierea binelui"; cf. *ibid.,* XLIX, art. 2. în gîndirea tomistă, aşadar, dualismul este exclus; maiîntîi, pentru că, neexistînd nimic rău prin esenţă, nu poate exista un rău suprem, care să fie cauza tuturor relelor, după cum Binele Suprem este cauza tuturor celor bune; în al doilea rînd, răul nu poate distruge niciodată un bine.
în creaturile raţionale răul se prezintă sub o dublă formă: *răul culpei* şi *răul pedepsei; quodvis malum cum bono oppositum sit, in rebus voluntariis estpoena vel culpa* „dat fiind faptul că orice rău se opune binelui, în gesturile voluntare există fie pedeapsă, fie vină"; *ibid.,* XLVIII, art. 5.
Ce înseamnă însă pentru Toma răul culpei şi răul pedepsei ?
Răul culpei este păcatul propriu-zis, care are caracter voluntar, fiindcă natura păcatului rezultă din nesupunerea la intenţiile scopului, cărora ar trebui să se supună: *peccatum est in his quae nata sunt finem consequi, cum non consequuntur* „păcatul există în acelea care au fost născute să-şi urmeze scopul, dar de fapt nu-1 urmează"; cf. *// Sent. dis. XXV, al. 1.* Aşadar, cauza subiectivă a păcatului este voinţa deficientă a celui care acţionează, pre-judiciind ordinea şi măsura. Dar păcatul nu este cauza directa a pedepsei, întrucît autorul acesteia este numai Dumnezeu: *Deus est auctor poenae,* deoarece păcatul ne face doar vrednici de pedeapsă; cf. *De malo,* I, al. 5. Iar, întrucît cauza subiectivă a păcatului este voinţa, esenţa pedepsei constă în a contraria această voinţă.

în rezumat, pentru marele teolog medieval, toate relele sînt în funcţie de voinţa omului. Toma d'Aquino, observă CC. Pavel, are meritul de a fi sistematizat concepţia lui Augustin, Dionysie pseudo-Areopagitul şi Ioan Damaschinul şi de a fi clarificat mai bine decît predecesorii săi problemele referitoare la păcat şi voinţă. Alte merite, în această privinţă, nu i se pot atribui.[83]
Lucrarea lui Augustin nu a avut o mare înrîurire doar asupra gîndirii medievale, ci şi asupra teologilor şi filozofilor din secolele următoare. Un important ecou a avut asupra sufletului lui Leibniz, care a consacrat problemei răului celebra sa lucrare redactată în franceză — *Essai de Theodicee sur la bonte de Dieu, la*
'Cf. CC. Pavel, *op.cit.,* p. 120.

STUDIU INTRODUCTIV

liberte de l'homme et l'origine du mal.'^4 Cartea avea ca scop combaterea scepticismului lui P. Bayle[85], care propunea dualismul drept unica soluţie în concilierea celor două principii antagonice: pe de o parte — libertatea omului cu preştiinţa şi concursul lui Dumnezeu —, şi pe de alta, existenţa răului cu bunătatea şi dreptatea divină. Pornind de aici Leibniz a dezvoltat cele două direcţii ale filozofiei sale: *optimismul* şi *determinismul.* Ca şi pentru Augus-tin, pentru Leibniz binele şi fiinţa au existenţă în sine, iar din punct de vedere metafizic sînt identice. Răul n-are fiinţă şi nici existenţă în sine. El există numai în raport cu binele, marcînd o lipsă de perfecţiune; n-are deci o cauză eficientă, ci doar una deficientă. Negarea perfecţiunii este de două feluri: a) *pură absenţă* şi *b)pri-vaţie* sau *defect.* Ca absenţă pură, negaţia ia numele de rău metafizic sau „simplă imperfecţiune" şi poate caracteriza orice creatură. Răul rezultă din absenţa calităţii pe care natura lucrului sau fiinţei în discuţie o cere. De pildă, lipsa simţirii la pietre ori absenţa vederii la plante sînt în opinia lui Leibniz *rele metafizice,* întrucît n-au o cauză eficientă, ci una deficientă.
La rîndul lor, *răul fizic sau suferinţa* şi *răul moral sau păcatul* sînt rele pozitive, întrucît reprezintă dezordinea şi nu constituie doar o absenţă, ci o reală lipsă a unui bine postulat de natură. Ele ar putea fi încadrate în răul metafizic, deoarece decurg din-tr-o lipsă de perfecţiune.[86]
Obiecţiilor lui Bayle îndreptate împotriva dreptăţii divine Leibniz le opune optimismul său bazat pe următoarele postulate: 1. Dumnezeu există şi este perfect şi, permiţînd răul, n-a putut fi nedrept; 2. lumea nu e scutită de rău, dar răul poate deveni premisa unui bine mai mare; cît priveşte imperfecţiunea părţilor, ea e cerută de perfecţiunea întregului. înţelegem de aici că Leibniz, ca şi Augustin, crede că Dumnezeu a permis răul ca să scoată din el un bine mai mare, motiv pentru care a şi fost permisă căderea în păcat a lui Adam, numită de *elfelix culpa,* întru-
[84] Prima ediţie a apărut în 1710, dar ediţia în uz este cea din 1720.
85 p;erre Bayle, 1647-1706, filozof francez, precursor al iluminismului.
[86] Leibniz, *Essai de Theodicee...*, p. 411; toate trimiterile se fac la textul ediţiei din 1720.
cît a prilejuit *Răscumpărarea."* Acest lucru îl determină pe Leibniz să susţină că lumea în care trăim este „le meilleur des mon-des possibles".[88] Altfel spus, pentru el, lumea prezentă este cea mai bună tocmai pentru că în ea se manifestă suferinţa şi păcatele, fără de care „n-ar fi fost cea mai bună".[89]
în privinţa preştiinţei divine, Leibniz afirmă că aceasta nu înseamnă *determinare,* ci *vedere prezentă,* deoarece lui Dumnezeu nu i se poate aplica noţiunea de timp. Prin providenţă Dumnezeu determină condiţiile, făcîndu-ne evidente cauzele care ne influenţează viaţa. E o determinare aparentă ce nu constituie o necesitate absolută, ci doar una morală.
Referitor la libertate, Leibniz afirmă că aceasta are trei caracteristici: conştiinţă, spontaneitate şi contingenţă.[90] Liberul arbitru este cauza apropiată a răului culpei şi a răului pedepsei[91], care, în păcat, nu este decît o libertate de sclav, după cum afirmase şi Augustin.
Celor şapte obiecţii teologice şi douăzeci şi nouă filozofice formulate de Bayle, Leibniz le răspunde în partea a Ii-a a tratatului său despre dreptatea divină.[92] Iar în ultima parte a lucrării sale[93] se pune problema răului fizic, care, dacă nu provine din greşelile noastre, rezultă din legile generale, întotdeauna înţelepte şi folositoare. De fapt, zice el, în lume există mult mai puţin rău decît se crede. Faptul că mulţi pot să îndure suferinţa înseamnă că aceasta nu este atît de rea; ba chiar că ea constituie premisa unui bine superior. Şi aceasta, fiindcă suferinţa păzeşte viaţa, este imboldul progresului, expiază păcatele, e condiţia virtuţilor şi meritelor, ne desprinde de bunurile trecătoare şi ne uneşte cu Dumnezeu.
Optimismul lui Leibniz îşi are carenţa în el însuşi, întrucît, dacă lumea în care trăim este cea mai bună, rezultă de aici că nu mai
[87] *Ibid.,* p. 403. Leibniz, care, în afirmaţiile de faţă se bazează pe Augustin, uită că acesta îşi retractase astfel de opinii, considerîndu-le neo-platoniciene.
[l] *Ibid., p. 270.*
[1] *Ibid.,* p. 75.
' Ibid, p. 308.
[91] *Ibid.,* p. 307.
[92] *Ibid.,* partea a II-a. *Ibid.,* pp. 723 şi urm.
89 90

STUDIU INTRODUCTIV

este nimic de îndreptat sau de adăugat. Un asemenea sistem pare îndreptăţit să considere crima justificată, dacă nu chiar necesară.

Optimismul lui Leibniz a făcut carieră în gîndirea europeană, însă proclamarea sa atît de categorică n-avea cum să nu ră-mînă fără un răspuns la fel de categoric. Devenit ţinta celor mai multe ironii încă din perioada iluministă (a se vedea în primul rînd Voltaire), optimismul lui Leibniz este cel care a generat, într-un mod aproape necesar, o concepţie contrară formulată de Arthur Schopenhauer într-o teorie la fel de celebră ca aceea pe care o nega în *Lumea ca voinţă şi reprezentare^,* conform căreia realitatea nu este aşa cum este, ci *reprezentarea mea.* Forţele naturii sînt întruchipările unei obiectivări particulare izvorîte dintr-o voinţă oarbă care evoluează de la formele elementare spontane la cele conştiente. Viaţa umană însăşi presupune o dorinţă necontenită de afirmare şi de conservare individuală, urmată mereu de deziluzie, la rîndul ei devenită o permanentă sursă de suferinţe. De sub tirania ei omul nu se poate sustrage decît temporar cu ajutorul contemplaţiei estetice, mai ales cu ajutorul muzicii. Dar omul nu reuşeşte să se elibereze definitiv decît prin *nirvana* „înăbuşi- j rea voinţei de a trăi ce duce la stingerea suferinţei".

Voinţa este, aşadar, fondul existenţei, o aspiraţie nedomoli- ! tă, fără capăt, deoarece „orice scop atins devine punctul de plecare al unui nou elan, şi aşa la infinit". Ca impuls orb şi iraţional, voinţa se manifestă ca principiu al existenţei lumii, luînd în mod exclusiv forma fenomenului. în lumea minerală, de pildă, această voinţă ia forma unei tendinţe obscure; în cea vegetală se manifestă ca iritabilitate; în lumea animală, ca instinct, care, la om, atinge expresia maximă. Esenţa acestei voinţe este „lăcomia de a trăi".[95] Voinţa de a trăi este cel mai puternic instinct din fiinţa noastră. Dar fericirea în ce constă ? După Schopenhauer, ea nu există ori e o stare negativă echivalentă cu absenţa durerii. Se poa-te vorbi de fericire, dar numai în trecut şi în viitor; în prezent, noi nu simţim decît durere, nelinişte şi teamă, în timp ce absen- : ţa durerii, liniştea şi siguranţa nu sînt simţite deloc. Concluzia

[94] Redactată în două volume: 1819 şi 1842, a circulat la noi în franceză, *Le monde comme volonte et comme representation, 2* voi., Bucureşti, 1885.

[95] *Ibid.,* apud C. C. Pavel, *op.dt.,* p. 128.

lui Schopenhauer este: *alles Leben ist Leiden* „orice trăire înseamnă suferinţă". „Orice bucurie poartă cu sine ceea ce o tulbură, orice uşurare aduce noi necazuri; leacurile mizeriilor noastre de toate zilele şi orele ne lipsesc în orice clipă sau n-au efect, terenul pe care mergem se scufundă la fiecare pas, relele mari sau mici sînt elementul însuşi al vieţii noastre." „Viaţa este o afacere ale cărei cîştiguri sînt departe de a acoperi cheltuielile."[96]

Schopenhauer combate cu înverşunare optimismul lui Leibniz, socotindu-1 fals şi imoral; iar împotriva lui afirmă că „lumea aceasta e cea mai rea dintre toate lumile posibile". El crede că valoarea creştinismului rezidă în pesimismul său, confirmat prin dogma căderii în păcat şi afirmat prin ridicarea suferinţei la valoarea de instrument al mîntuirii. Dar, pentru el, budismul este preferabil, fiind în deplin acord cu pesimismul său.[97]

Constatăm, aşadar, că filozofia lui Schopenhauer n-are cu religia creştină decît analogii superficiale. Elementele esenţiale din creştinism precum: păcatul, răscumpărarea prin Iisus, harul, viaţa viitoare şi multe altele sînt complet absente din viziunea sa. Filozofia lui Schopenhauer se întemeiază pe o psihologie romantică, după care totul se reduce la voinţă, dar o voinţă pur fiziologică. Motiv pentru care el ignoră termenul grecesc de POVXTIGK; „facultatea umană de reflecţie şi decizie" şi se foloseşte în mod exclusiv de termenul grec GeÂ/rpa „impuls, tendinţă, aspiraţie".

Ecourile dialogului augustinian *De libero arbitrio* se resimt şi în a doua jumătate a secolului al XlX-lea, dar şi în multe alte curente de gîndire manifestate în secolul al XX-lea. Mai mult decît probabil, aceste ecouri se vor resimţi şi în viitor.

Pentru Eduard von Hartmann[98], principiul lumii este voinţa, care-şi atinge scopul ca inteligenţă. Constatînd însă omniprezenţa suferinţei în lume, el ajunge la concluzia că la originea lumii nu-i raţiunea, ci *Inconştientul,* principiu iraţional care ar fi putut

[%] Traducerea citatelor din *Le monde comme volonte...*, la C. C. Pa-*velibid.,pp.* 129-130.

[97] Cf. Schopenhauer, *op.cit.,* voi. II, p. 249.

[98] Eduard von Hartmann, 1842-1906, filozof german, reprezentant [a]i idealismului neoromantic, cunoscut prin lucrarea *Filozofia inconştientului* (1869), în care încearcă o reconstrucţie metafizică voluntaristă şi Naţionalistă cu aplicaţii în etică şi în filozofia culturii.

STUDIU INTRODUCTIV

face şi singur lumea rea. Raţiunea îşi poate asuma rolul de a restabili armonia originară."

Un alt gînditor, reprezentativ pentru prima jumătate a secolului al XX-lea, Maurice Blondei, se revendică şi el din coordonatele filozofiei lui Augustin, atît prin metodăă, cît şi prin formaţie. El este promotorul *filozofiei acţiunii,* curent >ie gîndire din Franţa, într-una dintre principalele sale lucrări, *iL'Etre et Ies etres[m],* Blondei

afirmă că omul nu este o fiinţă în s;cns absolut, ci doar o fiinţă relativă, care are de la Dumnezeu a sămînţă ce trebuie cultivată.[101] Altfel spus, Dumnezeu 1-a făcucpe om numai după chipul Său, nu şi după asemănarea Sa, care cade în sarcina omului să o dobîndească prin virtute. *Răul metafizuc* nu este un rău pro-priu-zis, ci condiţia firească a naturii umane care nu-şi este sieşi suficientă; omul nu este un *etre,* ci un *devoir hre,* obligat să tindă spre desăvîrşire şi spre Dumnezeu. Obligaţia omului, la fel cum o stabilea şi Augustin la finele dialogului său, este să caute, să primească şi să-şi merite fiinţa sa adevărată. Fiindcă în om se manifestă simultan atît prezenţa, cît şi nevoia de fiinţă absolută.[102] în ce priveşte *răul moral,* acesta, afirmă Blondei, n-are cum să nu existe. El e o : consecinţă a libertăţii şi imperfecţiunii originare, dar şi o condiţie a fericirii, care nu este deplină decît dacă este meritată. Răul n-are existenţă şi nu este creaţia lui Dumnezeu. *Rătnl moral* rezultă din-tr-un conflict al scopurilor propuse de libertaite. în general, Blondei rămîne la definiţia dată răului de Sf. Părinci: *malum est debitae aut oblitae perfectionis privatio* „răul este prrwarea de o perfecţiune datorată sau uitată".[103] El nu se declară perutru un optimism superficial, ci pentru o viguroasă şi generoasă încredere în sublima destinaţie oferită apetitului nostru de adevăr şi de fericire.[104]

De problema răului şi de o soluţionare modernă a acesteia a fost preocupat şi H. Bergson[105], care considera *intelectul cauza*

[99] Vezi *Phenomenologie de la consience morale,* 1879.

[100] Maurice Blondei, *L'Etre et Ies etres. Essai d'ontologie concrete et integrale,* Paris, 1935.

[101] *Ibid., p.* 218. [101] *Ibid., p. 141.*

[103] *Ibid.,* p. 488, *tr. n.*

[104] *Ibid,* p. 462.

[105] Henri Bergson, filozof francez reprezentativ pentru gîndirea ropeană a secolului al XX-lea, 1859-1941.

principală a răului, fiindcă intelectul are o funcţie vătămătoare pentru om. Inteligenţa propune omului scopuri egoiste, abătîn-du-1 de la scopurile sociale pe care i le garanta instinctul. Inteligenţa este o facultate pozitivă pentru domeniul utilitar, dar, din punct de vedere moral, ea este vătămătoare. Numai instinctul este gardianul vieţii, care, în cadrul funcţiilor sale fabulatorii, are sarcina să-i creeze pe zei, ca o asigurare împotriva dezorganizării, depresiunii şi lipsei de prevedere, adică produsele inteligenţei. Oamenii divini care au apărut de-a lungul istoriei, nu prin inteligenţă, ci prin iubire creatoare au intrat în contact cu elanul creator sau vital, realizînd perfecţiunea în toate. Vorbind de societatea patronată de inteligenţă ca de o societate închisă *(la socie'te clo*-se), iar de cea patronată de iubire ca de o societate deschisă *(la societe ouverte),* Bergson ne reaminteşte de *civitas terrena* şi *ci-vitas Dei* din teologia lui Augustin. Dar dacă Augustin demonstrase că răul se explică prin faptul că Dumnezeu a creat lumea *ex nihilo* „din nimic", motiv pentru care trebuie să se facă deosebire între om şi Dumnezeu, Bergson exagerează atît antiintelectualismul său, ce constă în a nu vedea în inteligenţă decît un duşman al vieţii şi al moralei, adică un instrument al răului, cît şi rolul covîrşitor al instinctului, decretat de el criteriu infailibil pentru conduita omului.[106]

în Răsărit, datorită separării celor două biserici creştine în 1054, gîndirea augustiniană, devenită norma patristică principală în ideologia Bisericii catolice, n-a fost difuzată şi, în consecinţă, nici asimilată de teologii şi filozofii ortodoxiei. Sînt totuşi cîţiva teologi ruşi care, trăind o vreme în Occident, s-au lăsat seduşi şi profund influenţaţi de problemele ridicate de ilustrul gînditor din Tagaste. Aceştia sînt N. Berdiaev, Serghei Bulgakov şi V.V. Zenkowsky.

Berdiaev[107], ca şi Blondei, face din existenţa răului o dovadă mgenioasă în demonstrarea existenţei lui Dumnezeu. „Dumne-

[106] Cf. H. Bergson, *Les deux sources de la Morale et de la Religion,* Paris, Alean, 1932.

[107] N. Berdiaev (Berdiaeff), 1874-1948, filozof rus emigrant în Franţa» în 1922, promotor al existenţialismului religios ortodox şi al unui „neo-Wedievalism" dominat de misticismul lui J. Bohme, cu accente de critică wdividualistă a civilizaţiei contemporane. A influenţat existenţialismul fran-Kz şi a devenit un reper de gîndire religioasă şi pentru teologii răsăriteni.

zeu există, afirmă el, fiindcă în lume există răul şi suferinţa. Exis-1 tenta răului e o dovadă a existenţei lui Dumnezeu. Dacă lumea s-ar constitui în mod unic din ceea ce e bun şi bine, Dumnezeu n-ar mai fi util, lumea însăşi ar fi Dumnezeu. Or, Dumnezeu există, tocmai pentru că există răul.. ."[1M] Răul şi binele sînt opera libertăţii, iar diavolul descris de Dostoievski este „spiritul neantului". Păcatul începe ca o pornire ascunsă care se adînceş-j te şi se întăreşte pînă ce devine dorinţă.

6. Manuscrisele

W. M. Green, cercetătorul cel mai avizat în privinţa manuscri- j selor augustiniene cu dialogul *De libero arbitrio,* declară că a examinat personal cataloagele cu operele lui Augustin şi a constatat existenţa a 150 de codice cu acest dialog, datînd din secolele al IX-lea-al XlV-lea (cf. CSEL 74, p. XIV şi tabelul din CCL 29, pp. 346-350).[109] Pentru ediţia sa, Green susţine că n-a selectat decît 14 codice, considerate de el a fi cele mai vechi. Pe acestea, în conformitate cu sursele lor interne, le-a subîmpărţit în două prototipuri: I) *două codice* din secolul al IX-lea, pe de o parte, şi II) încă alte *douăsprezece codice,* înrudite cu precedentele, dar care provin din iz-1 voare mai vechi, pe de altă parte. Apoi, le-a subdivizat pe toate în patru familii (cf. arborelui lor genealogic din CSEL 74, p. XV). Primul prototip conţine următoarele codice: 1) *Codex Mo-\ nacensis* Clm. 14 527, datînd de la începutul

secolului al IX-lea] şi 2) *Codex B. Biscboff,* pe care 1-a avut o vreme în posesie S. Em-meramo di Ratisbona (cf. *ibid.,* p. VI). Ambele manuscrise con-j ţin toate cele trei cărţi din *De libero arbitrio* grupate astfel: *cartea I,* sub titlul *unde malum* „de unde vine răul ?" şi *cărţile a Ii-a şi a Hl-a,* sub titlul de *libero arbitrio voluntatis* „despre libertatea j de decizie a voinţei". Interlocutorii dialogului sînt menţionaţi aici| cu ajutorul unor săgeţi indicatoare, după cum urmează: săgeat indicînd în sus pe Augustin, şi o alta indicînd în jos pe Evodius.

[108] Idem, *L'esprit de Dostoievski,* Paris, 1929, p. 98; apud CC. Pa- I vel, *op.cit.,* p. 148, *tr. n.*

[109] Cf. Franco De Căpitani, *st.cit.,* pp. 222-225.

Al doilea prototip conţine un codice din secolul al IX-lea, *Codex Basileensis* B, VIII, 9, partea a Ii-a, care provine de la abaţia din Murbach. Acesta, spre deosebire de cele din primul grup, conţine numai prima parte din *De libero arbitrio,* ataşată la finele unei liste de predici augustiniene reunite sub titlul *unde malum* ? (cf. *ibid.,* p-VII). în privinţa modului de indicare a interlocutorilor se foloseşte şi aici sistemul săgeţilor, pe care cineva din secolele al XV-lea sau al XVI-lea le-a notat în partea de sus a primei pagini, astfel: 71 = Augustin; ii = Evodius. W.M. Green bănuie că textul reprodus de acest manuscris derivă dintr-o sursă diferită de aceea care a stat la originea manuscriselor *Monacensis* şi *B. Bischoffşi* că ea este mai apropiată de manuscrisele pe care el le-a grupat în familia de codice p.

Celelalte manuscrise au fost dispuse în patru familii după cum urmează: I. prima familie (a) conţine patru codici:

1. *Codex Parisinus* 2 700, cel mai vechi din prima familie, datează din a doua jumătate a secolului al IX-lea; a fost considerat o vreme lucrarea lui Giacomo Augusto Thuani; apoi, un subgrup de trei codici, foarte înrudiţi între ei.
2. *Codex Colbetinus* 4 962; *Codex Regio* 317 şi *Codex Oxo-niensis* Trin. coli. 4, de la finele secolului al IX-lea, care poartă acest nume întrucît a fost o vreme în proprietatea mînăstirii S. Agostino de lîngă Canterbury.
3. *Codex Andagavensis* 159, de la finele secolului al Xl-lea, a aparţinut o vreme mînăstirii S. Sergio.
4. *Codex Parisinus* 13 361, din secolul al Xl-lea, provine din Saint Germain.

II. *A doua familie de manuscrise* (P) îşi are originea în Euro-pa septentrională şi include manuscrise din secolul al X-lea.

1. *Codex Londinensis,* Brit. Mus. Add. 10 940, din secolul al X-lea, provine de la mînăstirea San Massimino, în apropiere de Treviri.
2. *Codex Oxoniensis* Laud. Mise. 113, denumit o vreme *Car-thusiensium,* în apropiere de Magonza.

3- O serie de *Codices ex Gallia Septentrionali,* datînd din secolele al XH-lea-al XUI-lea, între care cel mai bun este *Codex ^a^risinus* 1921, aparţinînd secolului al XH-lea; el provine de la mînăstirea S. Martin din Tournai.

III. *A treia familie de manuscrise (y)* apare în secolele Xl-lea-al XH-lea în Normandia; ei îi aparţin:

1. *Codex Vaticanus* Reg. Lat. 107, datînd de la finele secolu-j Im al Xl-lea, cel căruia i s-a mai zis şi *Fiscannensis*; este cel mai vechi din această serie.
2. *Codex Rouen* 476, datînd din secolul al Xll-lea; şi ultimul | dintre ele.
3. *Codex Parisinus* 14 473, datînd din secolul al Xll-lea.

De menţionat că exemplarele care aparţin celei de-a treia familii apar ca fiind foarte contaminate de lecţiunile codicelor dir familiile a şi P, acestea nefiind contaminate între ele.

IV. *A patra familie* (5) şi-a avut originea în mînăstirea *Cla-ravalense* în cursul secolului al Xll-lea. Aici a fost începută o edi-1 ţie în şapte volume cu operele de mici dimensiuni ale lui Augustin. In volumul I apare *De libero arbitrio,* pe un manuscris datînd din secolul al Xll-lea.

Deci, acestei familii îi aparţin următoarele două manuscrise:!

1. *Codex Trecensis* 40, datînd din secolul al Xll-lea, şi, înru-: dit cu el,
2. *Codex Parisinus* 16 725, tot din secolul al Xll-lea, prove-1 nind de la abaţia din Cluny, S. Martin des Champs.

în afara celor două prototipuri de manuscrise cu dialogul *De libero arbitrio,* din care derivă probabil toate cele patru familii deja menţionate, există de bună seamă şi alte serii de codice care îşi au şi ele înlăuntrul lor un *Parisinus* de bază. De aici decurge şi importanţa deosebită a acelui fond (cea o sută cincizeci de codice), la care au putut ajunge acei merituoşi călugări benedictini din aba-tia San Mauro.

GH. I. ŞERBJ

SANCTI AURELII AUGUSTINI DE LIBERO ARBITRIO

•

SFÎNTUL AUGUSTIN DESPRE LIBERUL ARBITRU

n

HI

CARTEA ÎNTÎI

începutul şi stabilirea punctului de vedere al dialogului: cele două modalităţi de a comite răul si autorii lui

1. 1. *EVODIUS*[U]. Spune-mi, te rog, nu ţi se pare cumva că Dumnezeu este autorul răului ?[2]

AUGUSTINUS: Iţi voi spune, dacă ai să-mi lămureşti mai întîi despre ce rău vrei să ştii. Pentru că noi sîntem obişnuiţi să numim răul în două moduri: unul, atunci cînd spunem că cineva a făcut un rău, şi altul, cînd spunem că a suportat un rău.

E.: Doresc să ştiu şi despre unul, şi despre celălalt.[3]

A.: Dar dacă ştii sau crezi că Dumnezeu este bun — întrucît nu este îngăduit să ştii sau să crezi altfel —, atunci El nu face răul. Şi iarăşi, dacă noi mărturisim că Dumnezeu este drept[4] — căci şi aceasta este un sacrilegiu să n-o afirmăm — atunci, tot El este Cel Care a atribuit celor buni răsplăţile, şi celor răi chinurile[5]; chinuri care, de bună seamă, sînt lucruri rele pentru cei care le îndură. Drept care dacă nimeni nu-şi ispăşeşte pedepsele în mod nedrept, realitate pe care trebuie să o acceptăm, deoarece noi credem că acest univers este cîrmuit de Providenţa Divină[6], Dumnezeu nu este cu nici un chip autorul primului gen de rele, ci este autorul numai al celui de al doilea fel.[7]

E.: Aşadar, există un alt autor al acelui rău, autor care s-a dovedit că nu este Dumnezeu.

A.: De bună seamă, aşa este! Fiindcă răul n-ar putea să se producă fără vreun autor. Dar dacă mă întrebi acum cine anume ar putea să fie el, aceasta nu se poate spune; fiindcă nu este unul singur, ci fiecare om rău este autorul propriei sale fapte rele. Sens m care, dacă te îndoieşti cumva, fii atent la ceea ce s-a spus deja [m]ai sus, anume că faptele rele sînt pedepsite de dreptatea lui pumnezeu. Or, ele n-ar fi pedepsite pe drept dacă n-ar fi comise în chip voluntar.[8]

2. *E.*: Eu, unul, nu-mi dau seama cum păcătuieşte cineva, dacă [n]-a învăţat să păcătuiască[9], iar dacă aceasta se verifică într-adevăr, [m]*z* întreb cine este acela de la care noi am învăţat să păcătuim.

A. ■ Tu ce crezi, reprezintă cumva învăţătura ceva bun ?

E.: Cine ar îndrăzni să spună că învăţătura este un rău ?[10]

A.: Ce-ar fi dacă s-ar susţine că nu este nici un lucru bun, nici un lucru rău?[11]

E.: Mie mi se pare că ea este un lucru bun.

A.: Cît se poate de corect; de vreme ce ştiinţa prin ea se obţine sau îşi menţine interesul, nimeni nu învaţă ceva decît prin învăţătură. Sau tu eşti de altă părere ?

E.: Eu consider că prin învăţătură nu sînt învăţate decît lucruri bune.

A.: Fii totuşi atent dacă prin intermediul ei nu se învaţă şi lucruri rele; căci *învăţătura* nu-şi trage numele decît de la verbul *a învăţa.*

E.: In acest caz, cum de sînt săvîrşite de om aceste rele, dacă ele nu sînt învăţate ?

A.: Poate datorită faptului că omul se abate de la învăţătură, adică de la faptul de a învăţa, şi se înstrăinează. însă, fie că e vorba de una sau de alta, s-a dovedit cu certitudine şi un alt fapt, anume că învăţătura este un lucru bun şi că îşi trage numele de la *a învăţa,* şi că relele nu pot fi nicidecum învăţate.[12] Căci, dacă relele se învaţă, atunci ele sînt conţinute în ideea de învăţătură; şi, în felul acesta, învăţătura nu va mai fi un lucru bun. Ea este însă un lucru bun, aşa cum tu însuţi te-ai declarat de acord; ceea ce înseamnă că relele nu se învaţă, şi tu încerci în zadar acum să afli de la cine învăţăm noi să facem răul. Iar dacă sînt într-adevăr învăţate, atunci sînt învăţate pentru a fi evitate, nu pentru a fi făcute. De unde rezultă că a face răul înseamnă de fapt a te îndepărta de la învăţătură.[13]

3. *E.:* Acum, apreciez că, în general, există două învăţături: una prin care noi învăţăm să facem binele, şi alta, prin care noi învăţăm să facem răul. Dar, în timp ce tu căutai să afli dacă învăţătura reprezintă un lucru bun, dragostea pentru binele însuşi mi-a [a]tras atenţia să consider că învăţătura aceea despre care am afir-[m]at că reprezintă binele este chiar acţiunea de a face binele; dar acum te avertizez că mai există una, cea despre care afirm fără nici un fel de dubiu că este un rău; or, pe autorul acesteia îl caut.[14]

A.: Cel puţin, tu eşti măcar convins că facultatea cunoaşterii °u poate fi decît un lucru bun ?

E.: De bună seamă că eu o socotesc pe aceasta bună; pînă într-aât încît nu văd ce anume ar putea să existe în om mai de prestigiu decît ea; ba, mai mult, nici nu aş putea afirma vreodată că facultatea de a înţelege *(intellegentia)* ar putea să fie rea.

A.: Cum adică ? Vrei să zici că atunci cînd cineva este instruit de un altul, poate să ţi se pară instruit, dacă nu înţelege ?

E.: Bineînţeles că n-ar putea să mi se pară.
A.: Prin urmare, dacă orice capacitate de a înţelege este bună, şi nimeni nu învaţă fără să înţeleagă, reiese de aici că tot cel care învaţă face un lucru bun. Şi asta, fiindcă tot cel care învaţă înţelege şi tot cel care înţelege face un lucru bun. Aşadar, oricine caută să afle autorul prin intermediul căruia noi învăţăm ceva, caută de fapt să afle pe autor prin intermediul căruia noi facem un bine. Din care motiv, încetează a mai dori să afli un nu ştiu ce îndrumător rău. Fiindcă, dacă este rău, nu este îndrumător; iar dacă este îndrumător, nu este rău.[15]

Problema răului şi metoda ei de rezolvare.
Care ar putea să fie cea mai bună concepţie
despre Dumnezeu în raport cu credinţa

II. 4. *E.*: Haide acum, dacă tot mă constrîngi să recunosc că noi nu învăţăm să facem răul, spune-mi atunci de unde vine îndemnul de a face răul.
A.: Iată că tu ridici o problemă care m-a frămîntat şi pe mine nespus de multă vreme, încă din tinereţe; ea este aceea care m-a împins extenuat înspre eretici şi m-a zvîrlit printre ei.[16] Din cauza acestei nenorociri am fost atît de disperat şi îngropat în grămezi de poveşti deşarte atît de mari, încît, dacă dragostea pentru aflarea adevărului nu ar fi atras asupra mea ajutorul divin, cred că n-aş mai fi fost în stare să ies de acolo şi să-mi recapăt libertatea de a cerceta ca odinioară.[17]
Şi, întrucît cu mine s-a acţionat cu toată grija, astfel încît să hu eliberat de această grea povară, voi acţiona şi eu cu tine în aceeaşi ordine; ordine pe care, urmînd-o, am reuşit să scap de această povară. Căci ne va veni în ajutor Dumnezeu şi El va face [Ca] noi să şi înţelegem ceea ce am crezut.[18] Fiindcă această ordine [a] fost consemnată în Scripturi încă de mult şi de profetul care zice:

„dacă nu veţi fi crezut mai întîi, nu veţi înţelege"[19]; ei bine, ea ne face să fim încrezători că ne sprijinim temeinic pe ceva. Dar, în ciuda faptului că noi credem că de la un singur Dumnezeu sînt toate cele care sînt, nu admitem totuşi că Dumnezeu ar putea să fie şi autorul păcatelor. Insă mă tulbură un gînd: dacă păcatele vin de la aceste suflete pe care Dumnezeu le-a creat, cum de nu se întorc în Dumnezeu, după un scurt interval de timp, şi păcatele ? ![20]
5. *E.*: Lucrul acesta, care mă chinuie şi pe mine nespus ori de cîte ori îl cuget şi care a fost expus acum clar de către tine, este cel care m-a constrîns şi m-a îndemnat să recurg la această cercetare.
A.: Fii cu sufletul tare şi încrede-te în ceea ce crezi[21]; căci nu se întrevede nimic mai bun, chiar dacă rămîne ascuns motivul pentru care se întîmplă aşa. într-adevăr, a avea o foarte bună opinie despre Dumnezeu reprezintă cel mai potrivit început al religiozităţii[22] şi nimeni nu poate avea despre El o părere deosebit de înaltă dacă nu-1 consideră Atotputernic şi din nici o părticică schimbător[23] şi Creatorul tuturor celor bune, creaţii faţă de care El însuşi este mai presus[24] şi de asemenea Stăpînitorul cel mai drept al tuturor acelora pe care le-a creat; El, Care n-a fost ajutat în nici un fel de vreo altă natură în actul creaţiei[25], ca şi cum nu şi-ar fi fost suficient Sieşi. De unde rezultă că El le-a creat pe toate din nimic; însă nici din Sine nu le-a creat; ci din Sine a născut Ceva care i-a devenit egal Lui, este Cel pe Care noi îl numim Unicul Fiu al lui Dumnezeu; Cel pe Care atunci cînd încercăm să-L definim într-un mod mai clar, îl numim Puterea **lui** Dumnezeu şi înţelepciunea lui Dumnezeu. Este Cel prin mijlocirea Căruia El le-a făcut din nimic pe toate cele care au fost făcute.[26] Deci, după ce am stabilit toate acestea, să ne silim acum în următorul mod să ajungem, cu ajutorul lui Dumnezeu, la facultatea de a înţelege[27] ceea ce tu vrei să afli.

Acţiunea cea rea, patima şi legea. Care este esenţa răului ?

III. 6. *E.*: De bună seamă, tu vrei să ştii din ce motiv ajungem [n]°i să făptuim răul; dar mai întîi se cuvine să discutăm ce anume •nseamnă a face răul[28]; un subiect despre care te-aş ruga să-ţi expui [lr]» detaliu punctul de vedere. Iar dacă nu eşti în stare să cuprinzi

totul în cuvinte, în rezumat, fă-mi totuşi cunoscută părerea ta, enumerîndu-mi înseşi faptele rele, una cîte una.[29]
E.: Păcatele de adulter, asasinatele şi nelegiuirile[30], fără a le mai pune la socoteală pe celelalte, pentru enumerarea cărora nu-mi sînt îndeajuns nici timpul, nici memoria; cine nu le-ar socoti pe acestea nelegiuiri ?
A.: Spune-mi totuşi mai întîi pentru ce crezi că adulterul devine un rău; oare fiindcă legea[31] interzice să se comită acesta ?
E.: într-adevăr, adulterul nu este un rău fiindcă este interzis de lege, ci tocmai de aceea este interzis de lege, fiindcă este un rău.
A.: Cum aşa ? Dacă cineva ne-ar ispiti, exagerînd plăcerile adulterului şi dorind să afle de la noi pentru ce considerăm păcatul acesta un rău şi demn de a fi condamnat, oare tu crezi că oamenii, de acum încolo, dorind nu numai să creadă, ci şi să înţeleagă[32], ar trebui să recurgă la autoritatea legii ? Căci sînt întru totul de acord cu tine şi cred cu toată tăria, lucru pe care ar trebui să-1 creadă toate popoarele şi toate neamurile, adică ceea ce şi eu proclam: că adulterul este un rău. însă noi ne străduim acum să cunoaştem înţelegînd ceea ce am primit prin credinţă[33] şi să-1 păstrăm într-un mod de neclintit. Examinează deci acest lucru atît cît îţi stă ţie în puteri, şi fă-mă şi pe mine să pricep prin ce raţionament ţi-ai dat tu seama că adulterul este un rău.
E.: Ştiu că lucrul acesta este un rău, întrucît eu însumi n-aş fi dispus să-1 încerc în persoana soţiei mele. Fiindcă

oricine provoacă altuia ceea ce n-ar vrea să i se întîmple lui comite în mod categoric un rău.[34]
A.: Adică? Dacă această poftă pentru altcineva ajunge pînă acolo încît un soţ să îşi poată oferi propria soţie altcuiva, şi, la rîn-dul său, să accepte cu plăcere să fie înşelat de către acesta, pentru a cărui soţie doreşte să aibă o permisiune asemănătoare, nu ţi se pare că, de fapt, el nu comite nici un rău ?[35]
E.: Ba comite, şi chiar un rău foarte mare.
A.: Bine, dar el, în conformitate cu acea regulă, nu comite nici "n păcat, fiindcă nu face ceea ce n-ar dori să i se întîmple şi lui. Din care motiv tu trebuie să afli acum altceva, anume de unde ai tu convingerea că adulterul este un rău.
7. *E.:* Mie mi se pare că este un rău tocmai pentru faptul că deseori am văzut oameni condamnaţi din cauza acestei nelegiuiri.[36]

A.: Cum anume ? Vrei cumva să spui că oamenii n-au fost condamnaţi, şi asta destul de des, şi pentru acţiuni cinstite ? Examinează cu mai multă atenţie istoria, asta ca să nu te trimit la un alt gen de cărţi, care o întrec pe aceasta prin autoritatea lor divină[37]; vei afla atunci cîtă amărăciune trebuie să simţim noi gîndindu-ne la apostoli şi la toţi martirii, dacă acceptăm ideea că sentinţa lor de condamnare reprezintă proba certă a unei acţiuni rele[38], de vreme ce ei, cu toţii., au fost socotiţi demni de o anumită condamnare tocmai în bazti mărturisirii credinţei lor. Drept care, dacă tot ceea ce a fost conds.mnat este un rău, atunci, în acele vremuri, răul era să crezi în Hristos, şi să-ţi mărturiseşti credinţa în El. Dar dacă nu tot ceea ce a fost condamnat vreodată reprezintă un rău, caută o altă cale prin care să-mi demonstrezi că adulterul este un rău.
E.: Nu mă dumiresc deloc ce-aş putea să-ţi răspund.
Patima este cauza răului
8. *A.*: într-adevăr, este posibil ca patima trupească să constituie un rău în cazul adulterului, dar, în timp ce tu încerci să găseşti răul în afară, respectiv în faptul însuşi care poate fi văzut, îţi întinzi singur curse. Căci, ca să înţelegi că patima carnală este un rău în actul adulterului, chiar şi atunci cînd cineva nu are prilejul de a păcătui cu soţia altuia, este limpede că el doreşte lucrul acesta în alt mod; ceea ce înseamnă că atunci cînd i se va da prilejul, el o va şi face; or, în acest caz, el nu este deloc mai puţin vinovat decît dacă ar fi fost surprins în faptul însuşi.
E.: Nimic nu este mai evident decît aceasta, şi eu observ deja că nu este nevoie de o conversaţie prea lungă spre a fi convins în acelaşi mod şi în privinţa păcatului omuciderii, şi în privinţa celui al profanării, şi, în general, în privinţa tuturor celorlalte păcate. întrucît este clar de pe acum că în orice fel de fărădelege domneşte patima.
IV. 9. *A.*: Oare ştii că această patimă *(libido)* mai poartă şi denumirea de poftă arzătoare *(cupiditas)* ?[39]
E.: Ştiu.
A.: Ei bine, crezi oare că între aceasta şi frică ar putea să fie VI"eo diferenţă, sau eşti de părere că între cele două nu există de fapt nici una ?

E. '■ Ba bine că nu! Părerea mea este că aceasta se deosebeşte de cealaltă foarte mult.
A.: Cred că ai o asemenea părere datorită faptului că pofta arzătoare *(cupiditas)* este aceea care rîvneşte la ceva, în timp ce frica fuge de ceva.[40]
E.: Este chiar aşa cum zici.
A.: Dar ce se întîmplă atunci cînd cineva a ucis un om nu din dorinţa de a dobîndi ceva, ci din teamă pentru sine, ca să nu i se întîm-ple lui vreun rău ?[41] Oare nu va fi şi acesta considerat un ucigaş ?
E.: Va fi, fără îndoială, numai că această faptă este lipsită de motivaţia poftei; fiindcă cel care, temîndu-se, ucide un om, doreşte în general să trăiască fără teamă.
A.: Şi ţi se pare un bine de mică importanţă să trăieşti fără teamă ?
E.: Dimpotrivă! Cred că este un mare bine; cu condiţia însă ca acest bine să nu survină pentru ucigaşul respectiv nicidecum ca urmare a crimei sale.
A.: Eu nu te întreb ce anume ar putea să survină pentru el, ci ce anume doreşte el însuşi. Fiindcă, în mod cert, doreşte un bine acela care îşi doreşte o viaţă eliberată de frică şi de aceea patima aceasta a lui *(cupiditas)* trebuie să fie dezaprobată[42]; altminteri, ajungem să-i dezaprobăm pe toţi iubitorii de bine. Prin urmare, sîntem constrînşi să recunoaştem că este vorba de o omucidere, dar una în care nu poate fi găsită tirania acelei pofte rele, motiv pentru care va fi vorba de falsă omucidere, întrucît păcatele, ca să fie socotite rele, trebuie să izvorască dintr-o pornire rea; altfel, va fi vorba de o omucidere oarecare, una care s-ar putea să nu fie un păcat.
E.: Dacă omucidere înseamnă să ucizi un om, este posibil atunci ca ea să se întîmple şi fără păcat. Pentru că atît soldatul care ucide un duşman, cît şi judecătorul sau cel care execută pe un vinovat, ori cel căruia din întîmplare sau fără voia lui şi fără intenţie îi scapă arma din mînă, toţi aceştia nu-mi par a păcătui atunci cînd ucid un om.
A.: Sînt întru totul de acord cu tine, dar aceştia nu sînt numiţi de regulă ucigaşi. Răspunde-mi, totuşi, dacă tu crezi că unul care Ş'-a ucis stăpînul pentru că se temea pentru sine de grele torturi "ebuie încadrat în rîndul acelora care ucid un om în atare circumstanţe, încît ei, pe bună dreptate, nu merită numele de ucigaşi ?

E.: Sînt de părere că acesta diferă mult de ceilalţi, fiindcă aceştia acţionează sau în raport cu legile, sau în favoarea legilor, iar crima lui n-o admite ca atare nici o lege.
10. *A.*: Din nou mă readuci la autoritatea legii; însă trebuie să-ţi aduci aminte că lucrul acesta a fost admis de către noi cu scopul de a înţelege ceea ce credem.[43] Iar noi credem în legi; prin urmare trebuie să încercăm să înţelegem lucrul în sine, dacă putem să facem asta în vreun fel; adică, dacă legea care pedepseşte o astfel de faptă nu o pedepseşte cumva din greşeală.
E.: In nici un caz nu o pedepseşte din greşeală, întrucît ea îl pedepseşte pe acela care îşi ucide stăpînul vrînd şi ştiind[44], faptă pe care nici unul dintre aceia n-ar face-o.
A.: Dar, oare, nu-ţi aduci aminte că tu, cu puţin timp mai înainte, ai zis că, în orice faptă rea, patima are un rol predominant şi că prin însuşi acest fapt este un rău ?
E.: Bineînţeles că-mi amintesc.
A.: Cum aşa ? Oare n-ai admis chiar tu că cel care doreşte să trăiască fără teamă nu e stăpînit de o poftă rea ?
E.: îmi amintesc şi asta.
A.: Deci, în momentul în care un stăpîn este ucis de sclavul său din cauza unei astfel de patimi, el nu este ucis de acea patimă vinovată. Drept care noi încă n-am aflat de ce fapta aceasta este un rău. în consecinţă s-a convenit între noi că toate faptele rele sînt rele nu din vreun alt motiv decît cel al patimii, adică se împlinesc dorinţe care trebuie să fie respinse în mod categoric.
E.: Mie mi se pare de pe acum că sclavul respectiv este condamnat în mod nedrept, lucru pe care n-aş îndrăzni să-1 afirm dacă aş avea de zis altceva.
A.: Dar, oare, aşa să fie ? Tu ai fost deja convins că o crimă atît de mare trebuie să fie nepedepsită mai înainte de a examina dacă sclavul acesta n-a dorit cumva să se elibereze de teama stăpînu-'ui cu scopul de a-şi satisface propriile patimi. Căci a dori să trăieşti fără teamă este o caracteristică nu numai a celor buni, dar Ş[1] a tuturor celor răi; însă diferenţa este următoarea: dacă cei buni, atunci cînd doresc un lucru, tind să-şi înfrîneze pofta de la ceea [ce] nu pot avea fără pericolul de a pierde ce-şi doresc, cei răi în schimb, ca să se bucure în deplină siguranţă de ceea ce-şi doresc, [se] căznesc să înlăture obstacolele, şi tocmai din acest motiv duc o viaţă criminală şi ticăloasă, pe care este preferabil s-o numim mtr-un mod cît se poate de potrivit moarte.

E.: încep să mă dumiresc şi mă bucur mult că am aflat, şi asta într-un mod clar, ce anume ar putea să fie acea dorinţă condamnabilă care se numeşte poftă *(libido).* Iată deci cît de limpede ne apare acum că aceasta este dragostea pentru acele lucruri pe care oricine le poate pierde în pofida voinţei sale.[45]
V. 11. Aşa stînd lucrurile, haide acum, în cazul în care eşti de acord, bineînţeles, să cercetăm dacă patima aceasta *(libido)* are mare putere şi în domeniul sacrilegiilor, care vedem că sînt comise într-un foarte mare număr din superstiţie.[46]
A.: Ai grijă să nu ne pripim! Căci mi se pare mie că trebuie să dezbatem mai întîi dacă atît un duşman care se năpusteşte asupra ta, cît şi un bandit care te atacă ar putea fi ucis de dragul vieţii, al libertăţii sau al cinstei, fără să intervină vreo patimă în nici una din aceste situaţii.
E.: In ce fel pot eu să-mi dau seama că sînt lipsiţi de patimă cei care se luptă cu spada pentru ceea ce pot, fără voia lor, să piardă? Sau, dacă nu pot să piardă, de ce ar fi nevoie ca ei să recurgă la uciderea unui om ?
Capacitatea legilor civile de a-şi exercita prerogativele
A.: Prin urmare, nu este corectă legea care dă putere fie vreunui călător să ucidă un tîlhar, ca nu cumva să fie ucis el de către acesta; sau vreunui bărbat ori vreunei femei dreptul de a-1 ucide pe un violator, în situaţia în care este în stare s-o facă, în momentul în care acesta se năpusteşte cu violenţă asupra sa, chiar înainte ca infamia să se fi produs într-un mod vădit. Fiindcă, tot printr-o lege, i se porunceşte şi unui soldat să-şi ucidă duşmanul, iar dacă el s-a abţinut de la omor, suferă pedepsele cuvenite de la comandantul său.[47] Vom îndrăzni noi oare să spunem că aceste legi sînt nedrepte sau chiar că sînt nule şi neavenite ? Pentru că mie mi se Pare că nu există lege care să nu fi fost dreaptă.[48]
12. *E.*: într-adevăr, văd că legea este îndeajuns de bine pro-[te]jată împotriva unei învinuiri de acest gen, ea care a dat poporului pe care îl guvernează permisiunea comiterii unor greşeli mai [m]ici, tocmai cu scopul de a nu fi comise greşeli mai mari. Fiindcă [es]te cu mult mai puţin grav să fie ucis cel care atentează la viaţa [a]ltuia, decît cel care şi-o apără pe a sa, şi, de asemenea, este cu mult

mai îngrozitor să fie ucis un om care rabdă o batjocură abătută asupra sa, decît cel care pricinuieşte violenţa respectivă, adică să fie ucis de cel căruia el încearcă să i-o provoace. Cît despre soldat, el este slujitorul legii în actul uciderii unui duşman; şi aceasta pentru că el şi-a îndeplinit sarcina la momentul oportun fără vreo patimă. Mai departe, însăşi legea care a fost dată pentru apărarea poporului nu poate fi acuzată de nici un fel de patimă, avînd în vedere faptul că cel care a dat-o, dacă a dat-o din porunca lui Dumnezeu, adică în conformitate cu ceea

ce recomandă justiţia veşnică, a putut s-o aducă în discuţie fiind cu totul lipsit de patimă. Iar dacă el a decis să facă lucrul acesta, fiind determinat de o anumită patimă, încă nu rezultă de aici că trebuie să se dea ascultare cu patimă acestei legi, întrucît o lege bună poate fi propusă şi de unul care nu este bun. Drept care, dacă cineva, de exemplu, dobîndind la un moment dat o putere tiranică, primeşte un anumit preţ de la un altul, căruia pentru acesta îi aduce un folos, ca să nu-i fie permis nimănui să răpească o femeie fie şi pentru a se căsători cu ea, în ciuda faptului că acela, fiind corupt şi rău, a propus o atare lege, această lege nu va fi rea din acest motiv. Deci, este posibil să se dea ascultare fără patimă acelei legi, care, pentru apărarea cetăţenilor, prevede să fie respinsă o forţă ostilă cu aceeaşi forţă ostilă; şi acelaşi lucru poate fi afirmat şi despre toţi ceilalţi slujitori ai legii, care sînt supuşi puterilor legilor respective, atît prin drept, cît şi prin condiţia lor socială. Insă nu văd cum oamenii aceia, o dată ce legea este fără cusur, n-ar putea să fie şi ei fără cusur; fiindcă legea nu-i obligă să ucidă, ci ea rămîne doar în vigoare. Cu alte cuvinte, ei au toată puterea să nu ucidă pe nimeni pentru nişte lucruri pe care ei ar putea să le piardă în pofida voinţei lor, şi, din acest motiv, n-ar trebui să [0] respecte. Fiindcă oricine ar avea probabil îndoieli asupra vieţii cuiva, dacă, în timp ce îi ucide acestuia trupul, nu-i ia acestuia în [vr]eun fel şi sufletul[49]; dar dacă poate să i-1 ia, acea lege merită să he dispreţuită; dacă însă nu poate, nu trebuie să se mai teamă' nimeni de nimic. în privinţa ruşinii însă, cine s-ar mai putea îndoi [Ca] aceasta nu-şi are sediul în sufletul însuşi, dat fiind faptul că ea
Şte virtutea însăşi ? De unde rezultă că nici ea nu poate să fie [r]*pită de vreun pîngăritor violent.[50] Aşadar, tot ceea ce avea de
[ln]d să-i răpească celui care este ucis nu se află în întregime în

puterea noastră. în consecinţă, eu nu înţeleg deloc cum mai poate fi numit ceva al nostru. Drept urmare, nu dezaprob legea care permite să fie ucişi asemenea indivizi, dar nu înţeleg nici cum aş putea să-i apăr pe cei care îi ucid.

13. *A.*: Eu şi mai puţin pot să-mi dau seama de ce cauţi o apărare pentru nişte indivizi pe care şi aşa nici o lege nu-i consideră vinovaţi.

E.: Probabil nici una, dar numai dintre acele legi care se stabilesc şi care sînt respectate de către oameni; deoarece eu nu ştiu dacă ei n-ar putea fi consideraţi vinovaţi în conformitate cu o lege mai aspră şi deosebit de tainică, dat fiind că între lucruri nu există nimic pe care să nu-1 guverneze Providenţa Divină. Căci în ce fel pot să fie aceştia scutiţi de vină faţă de acea lege, ei care se lasă mînjiţi de sînge omenesc pentru nişte lucruri care ar trebui să fie dispreţuite ? Prin urmare, mie mi se pare că legea aceasta, care este dată cu scopul de a guverna un popor, le permite pe acestea pe bună dreptate, şi tot pe bună dreptate le pedepseşte şi Providenţa Divină. întrucît legea în cauză îşi asumă sarcina să pedepsească tot ceea ce trebuie să asigure într-un mod suficient pacea între oamenii simpli, şi atît cît este posibil ca aceştia să fie guvernaţi de către un singur om. Dar acele încălcări ale legii au, după opinia mea, alte pedepse mai adecvate, de care numai înţelepciunea te poate elibera.[51]

A.: Laud şi aprob această distincţie a ta, care, chiar dacă este abia schiţată şi oarecum imperfectă, este totuşi încrezătoare şi orientată către cele sublime. Fiindcă ţie ţi se pare că legea aceasta, care este propusă să guverneze cetăţile, permite şi lasă nepedepsite multe dintre cele care sînt pedepsite totuşi de Providenţa Divină[52], şi pe bună dreptate trebuie să fie aşa. Căci, pentru faptul că ea nu face totul, nu se cuvine să fie dezaprobat ceea ce face.

VI. 14. Dar, dacă eşti de acord, haide să examinăm acum mai mtîi pînă la ce punct, prin această lege care, în această viaţă, ţine laolaltă popoarele, trebuie să fie pedepsite faptele rele; apoi, să vedem ce anume mai rămîne, ca să fie pedepsit de către Providenţa Divină într-un mod secret şi inevitabil.

E.: Doresc asta, şi, dacă este posibil, chiar acum, spre a ajunge la limitele unei probleme atît de importante; fiindcă eu o consider fără capăt."

A.: Ba chiar fii cu băgare de seamă şi, încrezător fiind în evlavia ta, mergi totuşi pe căile raţiunii[54]. Deoarece nimic nu este atît de complicat şi atît de greu, ca să nu devină extrem de simplu şi de lesnicios, cu ajutorul lui Dumnezeu. De aceea, îndreptîndu-ne către El şi implorîndu-I ajutorul, să căutăm a afla ceea ce ne-am propus. Dar mai întîi răspunde-mi dacă legea aceasta, care este promulgată în scris, le vine în ajutor oamenilor care trăiesc această viaţă.

E.: In mod categoric, da! Fiindcă popoarele şi statele sînt constituite din aceşti oameni.

A.: Şi, ce e cu asta ? Oare, cumva, oamenii înşişi şi popoarele însele nu ţin de acelaşi gen de lucruri, în aşa fel încît nu pot să piară sau să se transforme cu totul şi să devină eterne, ori, dimpotrivă, să se schimbe şi să se supună vremurilor?

E.: Cine s-ar putea îndoi că este, în mod evident, vorba de un gen de lucruri schimbător şi supus timpului ?

A.: Prin urmare, dacă un anumit popor este cît se poate de echilibrat şi de serios, şi totodată un foarte scrupulos supraveghetor al interesului comun[55], în cadrul căruia fiecare în parte consideră de mai mică importanţă lucrul particular decît cel public, oare nu în mod corect este propusă o lege prin care însuşi acestui popor i se permite să-şi aleagă magistraţii prin care să poată să-şi administreze propriile interese, adică interesele publice ?[56]

E.: In mod absolut corect.

A.: Mai departe, dacă acelaşi popor, stricîndu-se puţin cîte puţin, pune interesul privat mai presus de cel public şi consideră că alegerile au fost cumpărate cu bani şi că sistemul electoral a fost corupt de către cei care iubesc onorurile; dacă acest popor încredinţează conducerea statului celor josnici şi criminalilor, contrar intereselor sale, oare nu va fi de asemenea corect dacă s-ar ridica vreun cetăţean cinstit, care ar avea foarte multă putere, şi i-ar interzice acestui popor puterea de a mai acorda onorurile, fie în baza deciziei celor puţin şi buni, fie a unuia singur ?
E.: Şi lucrul acesta este corect.
A.: Aşadar, de vreme ce aceste două legi par să fie atît de °puse, încît una dintre ele atribuie poporului puterea de a acorda onoruri, iar cealaltă îi ia această putere; şi, de vreme ce aceasta din urmă a fost promulgată în aşa fel încît cele două legi să nu Poată nicicum co-exista în acelaşi timp într-un stat, vom putea noi

J

oare să afirmăm că una dintre ele este nedreaptă şi că ea n-ar fi trebuit să fie nici măcar propusă ?
E.: Cu nici un chip nu vom putea.
A.: Să numim, aşadar, această lege, dacă eşti de acord, temporară, întrucît, cu toate că este dreaptă, poate pe bună dreptate să fie totuşi schimbată o dată cu timpurile.[57]
E.: S-o numim aşa!
15. *A.*: Dar ce decurge de aici ? Oare legea aceea care este numită Raţiunea Supremă[58], căreia noi trebuie să-i dăm ascultare întotdeauna, şi prin care cei răi merită o viaţă nefericită, iar cei buni una fericită, în sfîrşit, aceea pe care noi am convenit că trebuie s-o numim temporară este oare aceea care se propune în mod corect şi se schimbă în mod corect ? Poate oare să i se pară cuiva, care înţelege, că este neschimbătoare şi eternă ? Sau uneori poate să fie ceva nedrept ca cei răi să fie nefericiţi, iar cei buni fericiţi ? Sau este posibil ca un popor chibzuit şi serios să aibă libertatea de a-şi alege el însuşi pentru sine magistraţi, iar un altul, decăzut şi nevolnic, să fie lipsit de o atare libertate ?
E.: Mie mi se pare că aceasta este o lege eternă şi imuabilă.
A.: Chiar acum am impresia că tu observi că în acea lege temporară nu există nimic drept şi legitim pe care oamenii să nu-1 fi dedus din legea eternă pentru folosul lor.[59] Căci dacă poporul acela, de care a fost vorba, a atribuit într-o anumită vreme onorurile într-un mod corect, şi invers, dacă altădată nu le-a atribuit într-un mod corect, această schimbare temporară, pentru ca ea să fie justă, a fost dedusă din cea eternă, cea în conformitate cu care este întotdeauna corect ca un popor chibzuit să acorde onoruri, !ar un altul nechibzuit să nu le acorde. Ori poate ţie ţi se pare altfel?
E.: Sînt întru totul de acord cu tine.
A: Aşadar, ca să-ţi explic pe scurt în cuvinte, atît cît îmi stă mie ln putere, noţiunea de lege eternă care ne-a fost imprimată, îţi voi spune că ea este aceea conform căreia este drept ca toate lucrurile să fie foarte bine orînduite. Tu, dacă eşti de altă părere, exprim-o!
E.: Nu am cum să te contrazic, fiindcă spui lucruri adevărate.
A : Deci, existînd doar această unică lege, care schimbă toate celelalte legi temporare, ce au ca scop să-i guverneze pe oameni,

poate ea oare să fie schimbată în vreun mod, în situaţia în care ea este unică ?
E.: Aşa cum înţeleg eu, în mod categoric nu poate; fiindcă nici o forţă, nici o întîmplare sau vreo altă deviere n-ar putea vreodată să facă astfel încît să nu fie corectă afirmaţia că toate sînt în chip desăvîrşit întocmite.[60]

Libertatea de decizie a fiecăruia este cauza păcatului

Ordinea perfectă din om

VII. 16. *A.*: Haide acum să vedem în ce fel omul însuşi este în sine foarte bine întocmit. Fiindcă un popor este alcătuit din oameni uniţi printr-o singură lege[61], lege care, aşa cum s-a afirmat, este temporară. Dar tu spune-mi acum dacă ai toată siguranţa că trăieşti.
E.: De bună seamă, şi nu văd ce altceva mai sigur decît aceasta aş putea să-ţi răspund ?!
A.: Adică ? Poţi cumva să distingi că una este să trăieşti şi alta să ştii că trăieşti ?[62]
E.: Ştiu, desigur, că nimeni nu ştie că trăieşte decît trăind, dar nu ştiu dacă toţi cei care trăiesc ştiu că trăiesc.
A.: Cît de mult aş dori ca tu, aşa cum crezi că ştii, tot aşa să Ştii că animalele sînt lipsite de raţiune[63]; în acest caz, dezbaterea noastră ar depăşi repede problema în discuţie. Dar, fiindcă zici că nu ştii, lungeşti prea mult discuţia

noastră. însă, la urma urmei, nici nu este ceva atît de important; de aceea, lăsîndu-1 la o parte, să îngăduim a merge la acele chestiuni asupra cărora ne-am concentrat atenţia, cu o înlănţuire logică atît de mare, pe cît simt eu Ca este necesar. Spune-mi, aşadar, dacă atunci cînd vom fi privit adesea animalele îmblînzite de oameni — vreau să spun că va fi rost adus sub ascultarea lor nu numai trupul animalului, ci şi sufletul acestuia, pînă într-atît subordonat omului, încît să-i slujească voinţei lui cu un fel de obişnuinţă şi simţ conştient[64], nu ţi se pare £a s-ar putea ajunge în vreun fel ca şi un animal deosebit de crud, le prin ferocitatea sa, fie prin dimensiunea sa, fie chiar şi printr-un







juge pe om, de vreme ce numeroase animale sînt în stare să-i ucidă trupul acestuia fie prin forţă, fie prin viclenie ?[65]

E.: Că lucrul acesta nu se poate întîmpla cu nici un chip sînt întru totul de acord.

A.: Excelent! Dar, iarăşi te-aş ruga să-mi spui: întrucît este evident faptul că omul, într-un mod vizibil, depăşeşte uşor pe cele mai multe animale — atît prin puterile sale, cît şi prin celelalte însuşiri ale trupului său —, să-mi spui, deci, care ar putea să fie acea însuşire prin care omul se distinge astfel în cît nici unul dintre animale n-ar putea să-1 domine, în timp ce el le poate domina pe multe dintre ele? Nu cumva este vorba chiar de acea însuşire care este numită de obicei raţiune sau inteligenţă P[66]

E.: Eu, unul, nu găsesc o altă însuşire, de vreme ce există în sufletul nostru ceva prin care sîntem mai presus de animale; dacă ele ar fi lipsite de suflet, aş zice că noi le sîntem superiori numai prin faptul că avem suflet. Dar, cum şi ele sînt însufleţite, lucrul care nu se află în sufletele lor, făcînd ca ele să ni se supună, dar se află în schimb în sufletele noastre, pentru ca noi să fim mai buni decît ele, întrucît apare oricui clar că în sufletele lor nu există nimic, sau măcar ceva cît de mic, cum altfel decît raţiune aş putea să numesc mai corect lucrul acesta ?

A.: Vezi cît de uşor se realizează, cu ajutorul lui Dumnezeu, ceva pe care oamenii îl socotesc extrem de greu de realizat! Căci eu, ţi-o mărturisesc deschis, socotisem că această problemă, care, după cum pricep, a fost deja rezolvată, ne va reţine atenţia tot atîta timp cît ne-au reţinut probabil toate celelalte chestiuni ce-au fost discutate chiar de la începutul dezbaterii noastre. De aceea, acceptă deja modul în care se derulează raţionamentul în continuare; fiindcă cred că tu nu ignori ceea ce noi afirmăm că ştim, anume că nu există nimic altceva decît ceea ce s-a perceput cu raţiunea.[67]

E.: Da, aşa este.

A.: Deci, cine ştie că trăieşte nu este lipsit de raţiune.

E.: Se deduce din ceea ce s-a spus!

A.: Dar şi animalele trăiesc, şi, aşa cum s-a dovedit în mod clar, c'e sînt lipsite de raţiune.

E.: Este evident.

A.: Iată deci că tu ştii deja ceea ce-mi spuseseşi că nu ştii, anume ca nu tot ceea ce trăieşte ştie că trăieşte, în ciuda faptului că tot ceea ce ştie că trăieşte, chiar şi trăieşte în mod obligatoriu.

17. *E.*: Acum, într-adevăr, nu mai am nici un dubiu. Continuă, aşadar, în direcţia în care intenţionaseşi să ajungi; fiindcă m-am lămurit îndeajuns că una este să trăieşti, şi cu totul altceva să ştii că trăieşti.

A.: Prin urmare, între acestea două, ce ţi se pare mai de valoare ?

E.: Ce altceva, crezi tu, decît ştiinţa vieţii ?

A.: Nu ţi se pare cumva mai de preţ ştiinţa vieţii decît viaţa însăşi? Sau poate îţi dai seama că ştiinţa reprezintă o

viaţă mai înaltă şi mai curată, fiindcă nimeni nu poate să ştie în afară de cel care cunoaşte intelectiv ? Insă, ce altceva este a înţelege decît a trăi mai complet şi mai nobil în însăşi lumina minţii ?[68] Or, tu, dacă nu mă înşel, nu mi-ai pus înainte altceva din viaţă, ci, mai presus de o viaţă oarecare, ai pus o viaţă mai bună.
E.: Dacă totuşi ştiinţa nu poate să fie niciodată rea, înseamnă că tu ai înţeles şi ai explicat foarte bine şi pe de-a întregul propria mea părere.
A.: Cu nici un chip nu sînt de aceeaşi părere, afară doar dacă, folosind termenul într-un sens figurat, spunem cunoaştere în loc de experienţă. Fiindcă a experimenta ceva nu reprezintă întotdeauna ceva bun, cum ar fi, de pildă, experimentarea torturilor. Dar aceea care, atît în mod propriu, cît şi în mod corect, este numită cunoaştere, întrucît rezultă din raţiune şi din înţelegere, cum ar putea să fie rea ?[69]
E.: Acum pricep, într-adevăr, această diferenţă; continuă cu restul.
VIII. 18. *A.:* Ceea ce vreau eu să spun este însă următorul lucru: oricare ar fi calitatea graţie căreia omul este mai presus de animale, fie că e numită mintea *(metis),* fie spiritul *(spiritus),* fie Şi una şi alta, dacă ar fi să ne exprimăm mai exact — întrucît în Cărţile Sfinte[70] noi le găsim menţionate pe amîndouă —, dacă el este stăpîn şi le conduce pe toate celelalte din care şi el este constituit, atunci se cuvine să afirmăm că omul este cel mai bine ■ntocmit. într-adevăr, constatăm că avem multe în comun nu numai cu turmele de animale, dar chiar şi cu pomii şi cu mărăcinii, întrucît observăm că a-şi dobîndi hrana trupului, a creşte, a naşte, a"Ş! spori puterea este o caracteristică şi a plantelor, care sînt Menţinute de o formă infimă de viaţă; şi la fel a vedea, ori a auzi, Sau a simţi prin miros, prin gust şi prin atingere lucrurile concrete,

pe toate acestea şi animalele le pot percepe, iar pe cele mai multe dintre ele chiar într-un mod mai pătrunzător decît noi; aşadar, pe toate cele materiale le observăm şi le recunoaştem. Adaugă la acestea şi vigoarea şi soliditatea membrelor, agilităţile şi mişcările extrem de mobile ale corpului, toate cele prin care noi le întrecem pe unele dintre ele, pe altele le egalăm, iar de unele sîntem chiar întrecuţi. Totuşi, în mod sigur, avem în comun cu animalele acelaşi gen de însuşiri; dar, cu precădere, a căuta plăcerile trupului şi a evita neplăcerile reprezintă întreaga activitate a vieţii de animal.
Există însă însuşiri care nu par a le caracteriza şi pe animale, dar care ating culmea numai în fiinţa umană: a glumi şi a rîde[71]; adică două calităţi specifice, într-adevăr, numai omului; însă oricine emite judecăţi asupra naturii umane găseşte că aceste însuşiri sînt cel mai puţin onorabile din om. Apoi, iubirea de laudă şi de glorie, şi dorinţa de a domina, însuşiri care, deşi nu sînt specifice animalelor, totuşi nu prin faptul de a le avea trebuie să se considere că noi sîntem mai buni decît animalele. Căci şi acest imbold pătimaş, cînd nu este subordonat raţiunii, ne face nefericiţi. însă nimeni n-a socotit că ar trebui să se pună mai presus de cineva din cauza nefericirii lui. De unde rezultă că atunci cînd raţiunea este stăpînă pe aceste stări sufleteşti, omul trebuie considerat bine întocmit. Fiindcă nu în acest fel s-ar cuveni să fie numită o întocmire corectă sau o întocmire în general, atunci cînd cele care sînt mai bune sînt subordonate celor mai rele.[72] Ori nu ţi se pare a fi aşa ?
E.: Este cît se poate de evident ceea ce spui.
A.: Aşadar, cînd această raţiune, sau inteligenţă, sau spirit domină pornirile iraţionale ale sufletului, este de bună seamă dominat în om acel lucru asupra căruia se impune dominaţia prin această lege, o lege pe care noi am recunoscut-o a fi eternă[73].
E.: înţeleg şi te urmăresc.
înţelepciunea şi patima
IX. 19. *A.*: Deci, atunci cînd omul este alcătuit şi întocmit aŞa> nu ţi se pare oare că este un înţelept ?
E-: Dacă nu mi s-ar părea astfel, atunci nu ştiu care om ar Putea să mi se pară înţelept.

A.: Cred că ştii bine şi un alt lucru, anume că destul de mulţi oameni sînt proşti.
E.: Şi lucrul acesta este îndeajuns de bine constatat.
A.: Dar dacă prostul este opusul înţeleptului, întrucît pe cel înţelept l-am definit deja, înţelegi acum fără nici un dubiu cine este prost ?
E.: Cui nu i-ar apărea evident că acesta este cel în care mintea nu are o putere dominantă ?
A.: Prin urmare, ce ar trebui să zicem atunci cînd un om este întocmit în acest mod ? Cumva, că lui îi lipseşte mintea, sau că, deşi o are, aceasta este lipsită de puterea cuvenită ?
E.: Mai degrabă ceea ce ai presupus acum, la urmă.
A.: Aş dori foarte mult să aud de la tine prin ce dovezi îţi dai seama că în om există un spirit care nu îşi exercită superioritatea.
E.: O, dacă ai binevoi să explici tu argumentele cu pricina, fiindcă mie nu-mi este uşor să susţin ceea ce-mi impui.
A.: Cel puţin este uşor să-ţi aduci aminte celălalt lucru, pe care l-am menţionat cu puţin mai înainte, anume în ce fel animalele domestice şi îmblînzite de oameni îi slujesc pe aceştia; lucru pe care şi oamenii, la rîndul lor, l-ar îndura de la ele, aşa cum a dovedit-o cunoaşterea teoretică, dacă ei nu le-ar fi superiori acestora prin ceva. Insă

noi nu găseam că aceasta s-ar afla în trup; astfel încît, dacă se dovedeşte că ea se află în suflet, atunci, cum altfel ar trebui să fie numită ea, dacă nu raţiune; n-am înţeles! Iar mai apoi ne-am reamintit că aceasta este numită minte şi spirit *(mens et spiritus).* Dar în ce fel una este raţiunea şi alta este mintea se Ştie foarte bine, întrucît numai mintea *(mens)* se poate folosi de raţiune *(ratio).* De unde rezultă că cel care are raţiune nu poate să fie lipsit de minte.

E.: îmi aduc aminte foarte bine de toate acestea şi caut să nu le mai uit.

A.: Dar ce ? Crezi cumva că numai înţelepţii pot să fie îmblîn-zitori de animale ? Deoarece eu îi numesc înţelepţi pe aceia pe care adevărul ne constrînge să-i numim astfel, adică cei care sînt împă-caţi cu ei înşişi ca urmare a totalei subjugări a pornirilor lor car-' nale sub puterea raţiunii.[74]

£•: Este evident ridicol să-i considerăm astfel pe aceia pe care °amenii, îndeobşte, îi numesc dresori, sau chiar păstori ori văcari, Ori> în sfîrşit, vizitii, respectiv pe toţi aceia cărora vedem că li se

subordonează o turmă domesticită şi prin a căror îndeletnicire un animal nedomesticit este supus.

A.: Iată deci că tu ai dovada cea mai sigură din care rezultă cît se poate de clar că mintea există în om şi fără să-şi exercite puterea ei absolută. Fireşte că ea există şi la cei care au de-a face cu animalele, deoarece aceştia săvîrşesc lucruri asemenea celor care n-ar putea fi săvîrşite în absenţa minţii; dar ea nu este totuşi dominantă, deoarece ei sînt proşti şi nici măcar nu au habar că puterea raţiunii nu este proprie decît înţelepţilor.[75]

E.: E de mirare cum lucrul acesta, care a fost deja dus la bun sfîrşit de către noi în discuţiile noastre anterioare, n-a fost în stare să-mi sugereze ce să-ţi răspund.

X. 20. Dar să facem şi alte conexiuni. Fiindcă am stabilit deja atît faptul că domeniul minţii umane este înţelepciunea umană, cît şi faptul că aceasta poate chiar să nu domine.

A.: Tu chiar te încrezi atît de mult în această minte, căreia ştim că prin legea eternă i s-a acordat dominaţia asupra poftelor; crezi oare că mai puternică decît ea este pofta însăşi ? Fiindcă eu, unul, nu cred lucrul acesta cu nici un chip. Şi, de fapt, nici n-ar fi prea în regulă ca cele mai slabe să comande celor mai puternice. De aceea consider că este necesar ca mintea să fie mai puternică decît patima, pentru însuşi faptul că, în mod normal şi corect, ea are putere asupra patimii.

E.: De aceeaşi părere sînt şi eu.

A.: Cum adică ? Ne vom îndoi oare că orice virtute este pusă mai presus decît orice viciu, astfel încît virtutea, cu cît este mai bună şi mai elevată, cu atît este şi mai puternică şi mai invincibilă ?

E.: Cine ar putea să se îndoiască ?

A.: Prin urmare, nici un suflet viciat nu poate învinge un suflet dotat cu virtute.[76]

E.: Este cît se poate de adevărat.

A.: Iar că orice fel de suflet este mai bun şi mai tare decît orice trup deja nu cred că tu vei nega.

E.: Nimeni nu neagă lucrul acesta, dacă vede — ceea ce, de alt-tel, este simplu — sau că trebuie să fie preferată o substanţă vie "neia moarte, sau că trebuie să fie preferată cea care dă viaţă, celei care o primeşte.

A.: Aşadar, cu atît mai puţin trupul, oricare ar fi acesta, poate să învingă un suflet dotat cu virtute.

E.: Este foarte evident.

A.: Cum adică ? Un suflet drept şi un spirit care îşi păzeşte propria sa autoritate şi propriul său drept ar putea oare să cadă de pe stîncă[77] şi să-şi supună patimii sale un alt spirit ce domneşte în el cu o tărie şi o legitimitate egale ?

E.: Cu nici un chip; nu numai datorită aceleiaşi forţe excepţionale, manifestată şi într-un caz şi în celălalt, dar chiar şi pentru faptul ca spiritul ce va încerca să-1 facă vicios pe celălalt se va abate mai întîi el de la dreptate şi va deveni vicios, şi prin însuşi acest fapt va deveni mai slab şi el.[78]

21. *A.:* Pricepi bine cum stau lucrurile. De aceea rămîne să-mi mai răspunzi, în măsura în care este posibil, dacă ţi se pare ceva mai prestigios decît un spirit raţional şi înţelept.

E.: Cred că nimic în afară de Dumnezeu.[79]

A.: Aceasta este şi opinia mea. Dar, întrucît argumentul este dificil, şi pentru că nici nu este momentul oportun să ajungem acum la înţelegerea lui, deşi el este susţinut de credinţa cea mai solidă[80], tratarea acestei chestiuni urmează să fie completă, îngrijită şi prudentă[81].

XI. Căci deocamdată, indiferent care este acea natură, căreia i se îngăduie să fie superioară unui spirit întărit prin virtute, noi putem şti că ea nu poate fi nedreaptă cu nici un chip.[82] Drept care, în ciuda faptului că are putere, nici măcar ea nu poate să con-strîngă spiritul să slujească patimii.

E.: în mod indiscutabil nu există nimeni care să mărturisească asta fără o anume ezitare.

A.: Aşadar, pentru că orice realitate egală sau superioară unui spirit, care este suveran şi conştient de virtutea sa, nu poate să-1 facă pe acesta sclavul patimii din cauza dreptăţii, iar ceea ce este mai prejos n-ar putea nici aşa să facă aceasta din cauza slăbiciunii sale, aşa cum au demonstrat-o cele care au fost stabilite între noi, rămîne clar că nici un alt lucru n-ar putea să transforme spiritul într-un aso-ciat al poftei decît fie propria voinţă, fie libertatea sa de decizie.[83]

E.: Nu văd să rămînă în discuţie nimic atît de necesar pentru cele care urmează.

22. A: Rezultă că deja ţi se pare corect ca spiritul să ispăşească din greu pentru un păcat atît de mare.
E.: Mi-e imposibil să neg lucrul acesta.
A.: Deci, cum stau lucrurile ? Oare trebuie să considerăm neimportantă pentru spirit însăşi această pedeapsă, fiindcă asupra lui domină patima şi din cauza ei el este deposedat de bogăţia virtuţii, patimă ce-1 tîrăşte în diferite direcţii după sine sărac şi împovărat de lipsuri, cînd aprobînd pe cele false în locul celor adevărate, cînd chiar apărîndu-le; cînd dezaprobîndu-le pe acelea pe care mai înainte le aprobase şi, cu toate acestea prăvălindu-se în alte falsuri; cînd ţinîndu-şi în suspensie acordul spiritului cu datele simţurilor, şi, de cele mai multe ori, temîndu-se de raţionamente foarte clare; cînd pierzîndu-şi speranţa în faţa oricărei descoperiri a adevărului[84] şi aderînd întru totul la tenebrele ignoranţei; cînd încercînd să meargă înspre lumina cunoaşterii şi iarăşi prăbuşindu-se de oboseală; în timp ce, pentru moment, acea împărăţie a poftelor, care izbucneşte sălbatic într-un mod tiranic şi cu tulburări psihice felurite şi contradictorii, perturbă întreg sufletul şi viaţa omului, aci prin teamă, aci prin dorinţă; aci prin nelinişte, aci printr-o veselie falsă şi deşartă; aci prin chinul lucrului pierdut, de care se ataşase sufleteşte, aci prin ardoarea dobîndirii unui alt lucru ce nu era încă dobîndit; aci prin durerile provocate de o nedreptate îndurată, aci prin flăcările răzbunării; ei bine, din toate părţile ba o poate con-strînge lăcomia, ba o poate nimici desfrîul; ba şi-o poate aservi ambiţia; ba o poate aţîţa trufia, ba o poate tortura invidia; ba o poate înăbuşi lîncezeala, ba o poate exaspera îndărătnicia sau întrista umi-'inţa, şi cîte multe alte îmboldiri fără număr ale aceleiaşi tiranii a patimii n-ar putea oare s-o agite şi s-o copleşească ?[85] într-un cuvînt, putem noi oare să socotim a nu fi de preţ această pedeapsă pe care, după cum bine observi, este necesar s-o suporte pînă la capăt toţi aceia care nu se alătură înţelepciunii ?[86]
23. *E.:* într-adevăr, şi eu consider că această pedeapsă este [m]are, dar întru totul justă, dacă cineva preocupat deja de măreţia Wozofiei se va fi decis să coboare de la înălţimile acesteia şi să se
[aca] sclavul poftei. Dar este puţin probabil că s-ar putea găsi cine-[Va] care fie să fi voit, fie să vrea să facă aşa ceva. Căci, cu toate că

noi avem credinţa că omul a fost creat de Dumnezeu într-un mod atît de perfect şi că a fost stabilit într-o viaţă fericită, astfel încît el însuşi să lunece de aici prin propria sa voinţă înspre chinurile vieţii muritoare[87], totuşi eu, chiar dacă n-am ajuns încă aici cu gradul meu de înţelegere[88], îmi menţin această convingere cu cea mai fermă credinţă; iar dacă tu consideri că cercetarea exactă ar trebui să fie lăsată deoparte, faci asta fără acordul meu.
XII. 24. Ei bine, iată care este problema care mă frămîntă cel mai mult: pentru ce îndurăm noi pedepse de genul acesta, pedepse pline de cruzime, noi care sîntem cu siguranţă nişte neghiobi şi care nici n-am fost vreodată înţelepţi, astfel încît s-ar putea să se spună despre noi că pe toate acestea le îndurăm în mod justificat, din cauză că am părăsit stînca virtuţii[89] şi am ales sclavia poftei; deci, dacă eşti în stare să-mi clarifici acest punct din prezenta discuţie, am să accept a nu te mai contrazice în nici un fel.
A.: Vorbeşti aşa, de parcă tu te-ai fi convins pe deplin că noi n-am fost niciodată înţelepţi; şi aceasta pentru că ai în vedere momentul din care noi ne-am născut în această viaţă. Insă, întrucît înţelepciunea există în suflet, marea întrebare este dacă sufletul a trăit într-un mod înţelept înainte de unirea cu acest trup, într-o altă viaţă, cîndva ?! Este deci o mare problemă şi un mare mister, care se cuvine a fi examinate în acest stadiu al discuţiei noastre.[90] Dar nici ceea ce deţinem pînă acum nu ne împiedică să clarificăm cum este posibil.
Voinţa cea bună[91]
25. Căci te întreb acum dacă noi avem sau nu voinţă.
E.: Nu ştiu.
A.: Dar, oare, vrei să ştii ?
E.: Nici asta nu ştiu.
A.: Vrei să zici că de acum încolo nu mă mai întrebi nimic.
E.: Pentru ce ?
A.: Pentru că n-am să mă mai simt obligat să-ţi răspund cînd [m]ă întrebi, decît dacă vrei să ştii răspunsul la ceea ce întrebi. Apoi, dacă tot nu vrei să ajungi la înţelepciune, nu mai este cazul să mai [a]m un dialog cu tine despre lucruri de acest gen. în consecinţă, nu vei putea sâ-mi fii prieten, dacă nu cauţi să fiu şi eu mulţumit.

Iar în ceea ce te priveşte, tu însuţi vei putea observa dacă, într-adevăr, n-ai nici o dorinţă în legătură cu viaţa ta fericită.
E.: Mărturisesc că nu este posibil să neg că noi avem o astfel de voinţă. Continuă deci ceea ce ai început, să vedem ce concluzii s-ar putea trage de aici.
A.: Chiar aşa voi face, dar spune-mi mai întîi dacă simţi că ai şi o voinţă bună.
E.: Ce anume este o voinţă bună ?
A.: Este voinţa conform căreia dorim să trăim corect şi cinstit şi să ajungem la cea mai înaltă înţelepciune.[92] Acum vezi dacă doreşti sau nu doreşti cumva o viaţă corectă şi cinstită, sau dacă vrei sau nu vrei cu tot

dinadinsul să devii înţelept; sau, în sfîrşit, dacă cutezi cumva să negi că noi, cînd voim aceasta, avem o voinţă bună.
E.: Nu neg nimic din toate acestea, şi tocmai de aceea mărturisesc nu numai că am voinţă, dar chiar că am o voinţă bună.
A.: Te-aş ruga să-mi spui la cît apreciezi tu această voinţă ? Crezi oare că am putea s-o comparăm cu bogăţiile, cu onorurile, cu plăcerile trupului[93], sau cu toate acestea la un loc ?
E.: Ferească-mă Dumnezeu de o asemenea nebunie criminală!
A.: Aşadar, ar fi cazul să ne bucurăm[94] un pic de faptul că avem în suflet ceva anume, respectiv această voinţă bună, în comparaţie cu care toate cele pe care ni le-am amintit împreună sînt de cea mai joasă speţă, cele pentru dobîndirea cărora observăm cum un mare număr de oameni nu precupeţesc nici un efort şi nu ţin seama de nici un pericol ?
E.: Ba chiar consider că ar trebui să ne bucurăm, şi încă foarte mult.
A.: Cum aşa ? Vrei cumva să-i socoteşti pe cei care nu beneficiază de această bucurie[95] atinşi de un prejudiciu mic ca urmare a pierderii unui bun atît de mare ?
E.: Eu zic că sînt atinşi de un prejudiciu foarte mare.
26. *A.*: Aşadar, observă deja că, aşa cum şi eu cred, în voinţa noastră a fost stabilit ca noi fie să ne bucurăm de un bun atît de ᵐare şi atît de adevărat, chiar dacă sîntem lipsiţi de el. Căci, de rapt, ce altceva există în voinţa noastră decît voinţa însăşi ?[96] Şi, ᶜînd fiecare dintre noi are o voinţă bună, are, într-adevăr, acel bun trebuie să fie pus cu mult mai presus decît toate celelalte

domnii lumeşti şi decît toate plăcerile trupului. însă cel care n-o are este, de bună seamă, lipsit de acel lucru pe care numai voinţa prin sine însăşi l-ar putea da, unul care să fie mai presus decît toate bunurile care au fost aşezate în puterea noastră.[97] Prin urmare, cînd omul acesta se va socoti pe sine însuşi foarte nefericit, dacă îşi va fi pierdut faima lui strălucitoare, averile sale însemnate şi multe alte bunuri trupeşti, tu nu-1 vei considera oare foarte nefericit, pe el care, deşi le are din belşug pe toate cele de felul acestora şi nu se dezlipeşte deloc de cele pe care le poate pierde cu foarte mare uşurinţă[98], şi pe care, de fapt, nici nu le poate avea atunci cînd îşi doreşte; nu-1 vei considera, aşadar, foarte nefericit pe cel care este lipsit de voinţa cea bună, ea, care nici nu trebuie să fie comparată cu acestea toate, cîtă vreme există un bun atît de mare, pentru care, ca să fie însuşit, se cere numai ca cineva să şi—1 dorească ?
E.: Este foarte adevărat.
A.: Prin urmare, pe bună dreptate, şi într-un mod cu totul justificat, astfel de oameni proşti, care, de altminteri, n-au fost niciodată înţelepţi — lucrul acesta este îndoielnic şi foarte greu de dovedit — sînt chinuiţi de o nenorocire de acest gen.
E.: Sînt întru totul de acord.

Virtutea cardinală

XIII. 27.[99] *A.*: Examinează acum dacă nu ţi se pare cumva că înţelepciunea este cunoaşterea aceloraşi lucruri, a celor care trebuie dorite şi a celor care trebuie evitate ?
E.: Da! Mi se pare!
A.: Dar cum ar putea fi altfel ? Oare nu tăria morală *(fortitu-do)* este acea dispoziţie a sufletului în baza căreia noi dispreţuim toate disconforturile şi toate stricăciunile lucrurilor ce n-au fost puse sub puterea noastră ?[100]
E.: Aşa cred şi eu!
A.: Mai departe! Cumpătarea reprezintă o dispoziţie sufletească ce reprimă şi înfrînează pornirile spre acele lucruri pe care ᵉste ruşinos să le dorim. Sau tu crezi cumva că lucrurile stau în alt mod ?
E.: Ba, dimpotrivă, sînt întru totul de acord cu ceea ce zici.

A.: Acum, despre dreptate, ce altceva am putea spune că este dacă nu virtutea prin care i se atribuie fiecăruia ceea ce este al său ?[101]
E.: Pentru mine nici nu există o altă definiţie pentru noţiunea de dreptate.
A.: Aşadar, oricine are o voinţă bună, despre a cărei perfecţiune vorbim deja de mult, numai pe aceasta s-o preţuiască în cel mai înalt grad, fiindcă, pînă una alta, nu are nimic mai bun decît ea; deci, cu aceasta să-şi petreacă el timpul în mod plăcut; de aceasta să se folosească şi să se bucure pe deplin, reflectînd asupra ei şi gîndind cît este ea de importantă şi cît de greu îi poate fi smulsă pe furiş ori răpită în pofida voinţei sale; ei bine, vom mai putea noi oare să ne îndoim că el se opune tuturor lucrurilor ce sînt vrăjmaşe acestui unic bun ?
E.: Este absolut necesar ca el să se împotrivească.
A.: Dar, oare, nu considerăm că el n-a fost înzestrat cu nici un fel de inteligenţă practică, tocmai el, care nu-şi dă seama că trebuie să-şi dorească acest bun şi că trebuie evitate cele care îi sînt potrivnice ?
E.: Mi se pare că, fără inteligenţă practică, nimeni nu poate lucrul acesta, în nici un mod.
A.: Pe bună dreptate; dar de ce nu-i atribuim acestuia cel puţin curajul ? Fiindcă el, într-adevăr, nu este capabil

nici să iubească toate acele lucruri care nu sînt în puterea noastră, şi nici să le atribuie o prea mare valoare. Şi asta fiindcă ele sînt iubite cu o voinţă rea, iar acesteia se cade să-i reziste ca unei vrăjmaşe a celui mai drag bun al său.[102] însă atunci cînd nu le preţuieşte, el nu este afectat de nici o durere pentru cele pierdute şi le dispreţuieşte întru totul; dar despre faptul că în această situaţie este nevoie de curaj am discutat, şi am căzut de acord pe deplin.
E.: Să-i atribuim totuşi curaj; fiindcă nu pricep cum aş putea să-1 numesc mai adevărat curajos decît pe acela care, cu sufletul împăcat şi liniştit, se lipseşte de cele pe care nici nu ne stă în putere să le dobîndim, şi nici să le păstrăm[103]; adică ceva pe care el, [a]şa cum am stabilit, îl face în mod necesar.
A.: Vezi acum dacă nu l-am putea priva pe acesta de cumpătare, deoarece cumpătarea este virtutea care reprimă Poftele. Căci ce este mai duşmănos voinţei celei bune decît pofta ? *Je aceea, tu, de bună seamă, pricepi că acela care ţine la voinţa

sa cea bună rezistă şi chiar se opune poftelor în orice mod, şi de aceea el, pe bună dreptate, este numit cumpătat.
E.: Continuă! Sînt întru totul de acord.
A.: Rămîne dreptatea, care nu văd cum ar putea să-i lipsească acestui om. Fiindcă cel care are o voinţă bună şi o preţuieşte se şi opune celor care, aşa cum s-a spus, îi sînt vrăjmaşe; cu alte cuvinte, el nu poate să dorească nimănui răul. Va rezulta deci că nu face nimănui nedreptate, adică ceva pe care nu-1 poate săvîrşi în nici un fel decît acela care nu-i atribuie fiecăruia cele ce-i aparţin. Or, îţi aduci aminte, cred, că chiar tu ai fost de acord cînd ziceam că aşa ceva ţine de dreptate.
E.: Fără discuţie că-mi amintesc şi recunosc că în acest om, care pune mult preţ pe voinţa sa cea bună şi o îndrăgeşte, au fost descoperite toate cele patru virtuţi, perfect conturate de tine cu puţin timp mai înainte, eu aprobîndu-te întru totul.[104]
28. *A.*: Prin urmare, ce ne împiedică să admitem că viaţa acestuia este demnă de laudă ?
E.: De bună seamă, nimic, ci, dimpotrivă, toate ne îndeamnă la aceasta; ba chiar ne constrîng.
A.: Adică? Poţi tu, oare, în vreun fel, să nu găseşti de cuviinţă că o viaţă nefericită trebuie evitată ?
E.: Categoric, nu! Ba chiar consider că aşa este bine şi cred că nu trebuie făcut nimic altceva.
A.: Dar, de o viaţă demnă de laudă, de bună seamă, nu crezi că trebuie să fugim.
E.: Dimpotrivă, socotesc că ea trebuie dorită cu tot dinadinsul.
A.: Prin urmare, nu este nefericită viaţa care este demnă de laudă.
E.: Asta se înţelege de la sine.
A.: Atît cît îmi dau eu seama, nu-ţi mai stă în cale nici o dificultate spre a admite că o viaţă care nu este nefericită este în mod evident fericită.
E.: Este cît se poate de clar lucrul acesta.
A.: Să admitem acum că om fericit este acela care îşi preţuieşte voinţa sa cea bună şi că, în raport cu ea, dispreţuieşte orice altceva despre care se spune că este un bun, ceva a cărui pierdere poate [s]ă se întîmple[105], chiar şi atunci cînd există voinţa de a-1 păstra.

E.: De ce n-am admite oare direcţia în care ne îndreaptă, în mod necesar, cele pe care le-am admis mai înainte ?
A.: Văd că înţelegi bine. Spune-mi însă, te rog, oare a-ţi iubi propria voinţă şi a o preţui atît de mult cît s-a spus nu constituie cumva însăşi voinţa cea bună ?
E.: Adevăr grăieşti.
A.: Iar dacă, într-un mod corect, îl considerăm pe acesta un om fericit, oare nu este la fel de corect să-1 socotim nefericit pe cel care este posesorul unei voinţe contrarii ?
E.: Foarte corect gîndit.
A.: Prin urmare, ce motiv există să socotim că trebuie să ne îndoim de asta, în ciuda faptului că mai înainte n-am fost niciodată înţelepţi; fiindcă, totuşi, cu deplină voinţă dobîndim şi ne petrecem o viaţă demnă de laudă şi fericită, şi tot cu deplină voinţă dobîndim şi petrecem şi o viaţă ruşinoasă şi nefericită ?[106]
E.: Recunosc că de data aceasta am ajuns aici prin argumente sigure, ce nu pot fi negate nicicum.
29. *A.:* Ai în vedere însă şi celălalt fapt, deoarece cred că încă mai ai în minte ceea ce am afirmat că este voinţa cea bună; pentru că, după opinia mea, aceasta a fost deja definită drept cea prin intermediul căreia dorim să trăim într-un mod corect şi cinstit.[107]
E.: într-adevăr, aşa îmi amintesc şi eu.
A.: Deci, dacă preţuim şi îmbrăţişăm[108] această voinţă cu o altă bună voinţă de acelaşi fel, şi tuturor celorlalte lucruri le preferăm pe cele pe care putem să le avem în stăpînire pentru că le voim[109], rezultă în mod logic, şi aşa cum raţiunea însăşi ne-a dovedit[110], că vor sălăşlui în sufletul nostru acele virtuţi pe care le avem, adică însuşi principiul de a trăi cinstit şi corect. Or, de aici deducem că oricine vrea să trăiască cinstit şi corect, dacă vrea într-adevăr să pună această dorinţă mai presus decît bunurile trecătoare, dobîndeşte cu o atît de mare uşurinţă un bun atît de mare, încît nimic altceva n-ar mai dori să aibă decît însuşi faptul de a dori să-1 aibă.

E.: Ţi-o spun cu toată sinceritatea că abia mă abţin să nu strig de bucurie, acum cînd văd cum îmi apare în faţă un bine atît de mare şi atît de uşor de obţinut.[111]

A.: Ei bine, însăşi această bucurie[112], care se naşte din dobîndi-rea bunului pomenit, bun ce înalţă sufletul în mod constant şi în linişte şi în calm, este numită viaţă fericită; asta dacă tu nu consideri că a trăi fericit este altceva decît a te bucura de bunuri adevărate şi sigure.
E.: Tot aşa gîndesc şi eu.
Fericirea dorită de toţi este obţinută de puţini Condiţiile obţinerii ei
XIV. 30. *A.*: Corect. Dar crezi tu oare că există vreunul dintre oameni care să nu dorească, ba chiar să nu rîvnească în felurite moduri, o viaţă fericită ?
E.: Cine se îndoieşte că nu şi-o doreşte orice om ?
A.: Prin urmare, de ce n-o obţin toţi ? Fiindcă afirmaserăm, şi fusese deja convenit între noi, că oamenii o merită în baza propriei lor voinţe, şi că tot în baza propriei lor voinţe o merită chiar şi pe cea nenorocită; şi o merită într-o aşa de mare măsură, încît o şi acceptă. Survin însă acum nu ştiu ce argumente contrare, care, dacă nu le examinăm cu toată atenţia, riscă să perturbe judecata noastră anterioară atît de riguros cumpănită. Intrucît, în ce fel suportă cineva în mod voluntar o viaţă nefericită, cînd absolut nimeni nu vrea să trăiască nefericit ? Sau, cum de cineva urmează din proprie voinţă o viaţă fericită, cînd există atît de mulţi oameni nefericiţi, care cu toţii vor să fie fericiţi ? Oare nu de aceea se întîmplă că una este să vrei binele ori răul şi alta este să meriţi ceva în funcţie de o voinţă rea sau bună ? Căci cei care sînt fericiţi, adică aceia care trebuie să fie buni, nu sînt fericiţi ca urmare a faptului că au voit ei să trăiască într-un mod fericit — întrucît lucrul acesta şi—1 doresc chiar şi cei răi —, ci sînt fericiţi fiindcă au voit să trăiască într-un mod corect, adică ceea ce nu vor să facă cei răi. De aceea, nu este deloc de mirare că oamenii nefericiţi nu dobîndesc ceea ce vor, respectiv o viaţă fericită. Căci ei, într-un mod la fel de evident, nu acceptă nici cealaltă condiţie, adică să trăiască corect[113], care se asociază celei dintîi, şi fără de care nimeni nu este demn de aceasta, cea pe care, de altfel, nici n-o dobîndeşte nimeni. într-adevăr, acea lege eternă, la a cărei examinare e timpul să ne întoar-ceni, a confirmat, cu o stabilitate de nezdruncinat, faptul că meritul

cuiva se află în propria sa voinţă, în timp ce starea de fericire şi nefericire presupune pe de o parte răsplata, iar pe de alta, pedeapsa.[114] De aceea, atunci cînd afirmăm că oamenii sînt nefericiţi cu deplina lor voinţă, nu spunem prin aceasta că vor ei să fie nefericiţi, ci că ei sînt aşa în funcţie de această voinţă care, chiar şi fără voia lor[115], trebuie să fie urmată de nefericire. Drept care, ceea ce-am conchis nu contravine raţionamentului anterior, conform căruia oamenii ar dori să fie fericiţi, dar nu pot; ci nu toţi vor să trăiască în mod corect, iar viaţa fericită se datorează acestei unice voinţe. Sau poate că tu ai ceva de zis împotriva celor spuse.
E.: Din partea mea, absolut nimic.
XV. 31. Să vedem acum în ce fel toate acestea se raportează la problema aceea referitoare la cele două legi.[116]
A.: Fie! Hai să vedem! Insă, mai întîi, spune-mi dacă cel căruia îi place să trăiască în mod corect şi se bucură de aceasta atît de mult încît nu este pentru el numai izvor de corectitudine, ci şi de dulceaţă şi de bucurie[117], dacă el preţuieşte această lege şi dacă ea îi este foarte dragă, întrucît vede că, în conformitate cu aceasta, i-a fost acordată, pentru voinţa cea bună, o viaţă fericită, iar pentru voinţa cea rea, una nefericită ?
E.: O preţuieşte întru totul şi cu ardoare; căci doar urmînd-o pe aceasta, trăieşte astfel.
A.: Ce vrei să spui ? Cumva, că atunci cînd o preţuieşte, el preţuieşte ceva schimbător şi vremelnic, ori ceva stabil şi etern ?
E.: De bună seamă că ceva etern şi neschimbător.
A.: Adică ? Cei care, perseverînd în voinţa cea rea, doresc să fie cu nimic mai puţin fericiţi pot cumva să preţuiască această lege, în funcţie de care, unor astfel de oameni, pe bună dreptate, li se plăteşte cu nefericirea ?
E.: Eu cred că în nici un caz!
A.: Dar, oare, ei nu mai preţuiesc nimic altceva ?
E.: Ba, dimpotrivă, preţuiesc foarte multe alte lucruri, şi anume acelea în a căror obţinere şi păstrare persistă în mod evident voinţa cea rea.
A.: Am impresia că tu ai în vedere bogăţiile, onorurile, plăce-nle'18 şi frumuseţea trupului, şi toate celelalte care pot şi să nu fie dobîndite cînd vor ei, şi să fie pierdute, cînd ei nu vor[119].
E.: Exact acestea sînt.

A.: Mai crezi cumva că acestea sînt eterne, de vreme ce vezi bine că ele sînt supuse nestatorniciei timpului ?
E.: Cine ar mai putea să conceapă aşa ceva, doar dacă n-ar fi de-a dreptul lipsit de minte ?
A.: Aşadar, fiind evident faptul că unii oameni sînt iubitori de lucruri eterne, iar alţii de lucruri trecătoare[120], şi fiind stabilit că există două legi: una eternă şi alta schimbătoare, spune-mi acum, dacă ai într-o oarecare măsură

spiritul dreptăţii, pe care dintre cele menţionate mai sus le socoteşti a fi supuse legii eterne, şi pe care celei schimbătoare ?
E.: Cred că este evident ceea ce încerci să afli, întrucît eu îi consider fericiţi pe aceia care, din dragoste pentru cele eterne, acţionează sub îndrumarea legii eterne; şi cu adevărat nefericiţi pe cei cărora li se impune legea temporară.
A.: Gîndeşti corect şi cu judecată; numai să păstrezi cu străşnicie ceea ce raţiunea a demonstrat deja cu foarte multă claritate, anume că aceia care se supun legii temporare nu pot să fie eliberaţi de legea eternă, cea în conformitate cu care am spus că sînt formulate toate cele care sînt corecte şi care se schimbă în mod corect; dar înţelegi suficient de bine că aceia care se simt legaţi de legea eternă prin voinţa cea bună, cum deja s-a şi văzut, n-au nevoie de legea temporară.
E.: Reţin ceea ce zici.
32. *A.*: Deci legea eternă recomandă să ne abatem iubirea de la cele vremelnice şi s-o îndreptăm, purificată, spre cele eterne.
E.: într-adevăr, aşa recomandă.
A.: Ce crezi însă că recomandă legea temporară, dacă nu bunuri ca acestea, care, pentru un timp, pot să fie numite ale noastre, atunci cînd oamenii se ataşează de ele cu patimă şi cînd le posedă cu acest drept prin care să fie salvată pacea şi societatea umană, atît cît pot ele să se salveze în mijlocul acestor lucruri ? Insă astfel de bunuri există: mai întîi, trupul acesta şi cele care sînt considerate bunuri ale lui, precum o sănătate bună, o anumită agerime a simţurilor, puterile, frumuseţea şi dacă prin ea mai survin Ş[1] celelalte: pe de o parte, cele necesare artelor nobile, şi tocmai de aceea mai demne de stimă, iar pe de altă parte, cele de un preţ [m]ai mic; apoi, libertatea, care, de bună seamă, nu este nici una [a]devărată, dacă nu este a celor fericiţi şi a celor strîns uniţi întru

legea eternă[121]; însă eu mă refer acum la acea libertate prin care se consideră liberi acei oameni care nu au stăpîni, o libertate, pe care şi-o doresc toţi cei care vor să fie eliberaţi de stăpînii lor umani; în sfîrşit, ar urma la rînd părinţii, fraţii, soţia, copiii, cei apropiaţi, rudele prin alianţă, prietenii de familie şi oricare dintre cei ce ni s-au alăturat nouă ca urmare a vreunei nevoi; ba, mai mult, s-ar cuveni să includem aici însăşi cetatea, care este considerată de obicei părintele nostru comun; chiar onorurile şi laudele, şi tot ceea ce se cheamă gloria populară; la urmă de tot, banii, în al căror nume unic sînt incluse toate bunurile, prin al căror drept legitim sîntem stăpînii tuturor acestora şi prin care ni se pare că avem puterea de a vinde şi de a dărui. In ce fel anume legea aceea atribuie, dintre toate acestea, fiecăruia ceea ce-i aparţine, mi-e greu să-ţi explic şi, de altminteri, mi-ar trebui prea mult timp pentru asta, şi, să-ţi spun drept, nici măcar nu este necesar scopului pe care ni l-am propus. Fiindcă este suficient să constatăm că puterea acestei legi în cadrul actului de pedepsire nu se extinde dincolo de a interzice sau de a-i lua celui pe care ea îl pedepseşte vreunul dintre aceste bunuri. De unde deducem că ea constrînge prin teamă, suceşte şi răsuceşte sufletele celor nefericiţi către ceea ce ea doreşte, prin cele pentru care a fost destinată ca să le guverneze. Fiindcă, în timp ce oamenii se tem să nu piardă aceste bunuri, păstrează în folosul lor o anumită regulă corespunzătoare cătuşelor societăţii civile, care poate să fie constituită din oameni de acest gen. Ea nu pedepseşte păcatul comis în momentul în care sînt preţuite aceste bunuri, ci abia atunci cînd bunurile sînt smulse de la alţii prin vreo ticăloşie. Drept care, vezi dacă n-am ajuns deja la ceea ce tu considerai a fi fără capăt. Pentru că hotărîserăm să împingem cercetarea pînă acolo unde legea aceasta are dreptul de a pedepsi, lege prin intermediul căreia sînt guvernate popoarele şi cetăţile pămînteşti.[122]
E.: Intr-adevăr, văd că aici s-a ajuns.
33. *A.:* Aşadar, ţine seama şi de celălalt aspect: că n-ar trebui să existe o pedeapsă nici atunci cînd se aplică aşa ceva oamenilor într-un mod nedrept, nici atunci cînd li se răspunde acestora sub forma unei răzbunări a unui gest similar, dacă oamenilor nu le-ar plăcea acele lucruri care pot să le fie smulse fără voia lor.[123]

E.: îl am în vedere şi pe acesta.
A.: Aşadar, cînd cineva se foloseşte de anumite lucruri într-un sens rău, iar altul, de aceleaşi lucruri, într-un sens bun, fiecare dintre ei se ataşează de acestea şi se implică în ele — vreau să spun că fiecare se lasă robit de nişte bunuri care ar fi trebuit să-i fie ele robite lui şi decide să fie bunuri pentru sine cele prin intermediul cărora ar fi trebuit să-şi orînduiască şi să-şi realizeze binele său, întrucît el însuşi ar fi trebuit să reprezinte binele — dar cel care se foloseşte în mod corect de acestea dovedeşte într-adevăr că ele sînt bunuri, însă nu pentru el — întrucît ele nu fac bunul cutare mai bun, ci mai degrabă lucrurile sînt transformate în bune de către cel care le foloseşte —, şi tocmai de aceea nu se implică în ele cu toată dragostea şi nici nu vrea să şi le facă mădulare ale sufletului său, fiindcă, iubindu-le, ar deveni şi el asemenea lor; şi, în consecinţă, atunci cînd ele vor începe să fie extirpate, ar ajunge să-1 sluţească prin chin şi prin suferinţă, ci, dimpotrivă, vrea ca el să se plaseze în întregime deasupra lor, să le ţină sub puterea sa şi să le domine, iar cînd este necesar, să fie mai pregătit chiar să le şi piardă, şi încă şi mai pregătit să nici nu le aibă — deci, cînd toate acestea se prezintă astfel, oare mai crezi că aurul şi argintul ar trebui să fie acuzate din cauza avarilor, sau că mîncărurile trebuie să fie blamate din pricina celor lacomi, sau că

vinul trebuie să fie respins din pricina beţivilor, sau că frumuseţile feminine trebuie să fie criticate din pricina muieraticilor şi a adulterinilor, şi aşa mai departe, şi toate acestea mai ales atunci cînd vezi bine că medicul face un bine folosindu-se de foc, şi invers, că otrăvitorul se foloseşte de pîine într-un mod criminal ?[124]
E.: Este foarte adevărat tot ceea ce spui; nu lucrurile în sine se cuvin a fi învinuite, ci oamenii care se folosesc de ele într-un mod rău.

Recapitulare
XVI. 34. *A.:* Corect. Dar, pentru că deja am început să ᵛedem ce putere are legea eternă, şi, aşa cum cred eu, s-a dovedit ?' cît de mult ar putea să fie împinsă legea temporară în actul de Pedepsire; şi, de asemenea, pentru că au fost disociate îndeajuns de clar cele două categorii de lucruri — eterne şi temporare, şi tot

aşa şi cele două categorii de oameni — unii care urmează şi se ataşează cu tot sufletul de cele eterne, iar alţii care urmează şi se ataşează de cele temporare; şi pentru că am stabilit şi ce anume a fost sădit în voinţa fiecăruia, în aşa fel încît fiecare să aleagă ceea ce trebuie să fie ales şi ceea ce trebuie să fie îmbrăţişat[125] şi pentru că spiritul din pricina nici unui lucru nu poate să fie doborît de pe stînca dominării sale şi determinat să renunţe la ordinea cea dreaptă decît din şi prin proprie voinţă, şi iarăşi, întrucît s-a dovedit că nu trebuie să fie învinuit nici un lucru, în cazul în care cineva se foloseşte de el în sens rău, ci, dimpotrivă, că trebuie să fie învinuit numai şi numai acela care se foloseşte de el într-un mod rău — deci, acestea fiind zise, să ne întoarcem acum, dacă eşti de acord, la problema pusă la începutul discuţiei noastre şi să vedem dacă a fost rezolvată. Căci ne asumaserăm sarcina să cercetăm ce anume înseamnă a face răul, şi tocmai din acest motiv le-am prezentat pe toate care âu fost prezentate. De aceea se cuvine acum să privim cu toată atenţia şi să ne gîndim dacă a face răul înseamnă sau nu altceva decît faptul că, neglijînd cele eterne, din realitatea cărora spiritul îşi trage bucuriile prin sine însuşi, şi numai prin forţele sale le şi înţelege, şi pe care, dacă le iubeşte, nu poate să le piardă, le preferă pe cele temporare, şi pe cele care sînt percepute prin intermediul trupului, partea cea mai nedemnă a omului, ele, care nu pot să fie niciodată sigure, faţă de cele mari şi admirabile, ce-ar putea să fie jinduite. Dar aştept să aflu ce părere ai tu în această privinţă.
35. *E.:* Este exact aşa cum spui, şi sînt întru totul de acord ca toate păcatele pot fi incluse în acest unic gen, atunci cînd fiecare se abate de la cele divine şi de la cele care sînt cu adevărat stabile, Şi se îndreaptă înspre cele nesigure şi schimbătoare. Or, acestea, deşi au fost plasate pe drept în ordinea lor firească, şi, deşi parcurg o anumită frumuseţe proprie, constituie totuşi semnul unui suflet pervers şi dezordonat, prin faptul că sînt subordonate celor după care el trebuie să umble ahtiat, în timp ce, prin legea şi ordinea divină, ele au fost aşezate în fruntea celorlalte părţi ale trupului, cu scopul de a le aduce pe acestea la ascultare.[126] Şi iată ᶜUm mie mi se pare că văd acum rezolvat, şi în acelaşi timp clarificat şi celălalt aspect al problemei, pe care, după întrebarea *ce Wseamnă a face răul,* stabiliserăm să ne întrebăm în continuare de unde ne vine nouă dorinţa de a face rău. Căci, dacă nu mă înşel,

aşa cum şi raţionamentul expus a dovedit-o, noi facem răul numai şi numai prin libera alegere a voinţei noastre. însă eu vreau să aflu acum dacă însăşi libera alegere, graţie căreia sîntem convinşi că avem capacitatea de a păcătui, ar fi trebuit sau n-ar fi trebuit să ne fie dată de către Cel Care ne-a zidit. Fiindcă ni se pare că noi n-am fi păcătuit dacă n-am fi avut această capacitate, şi ar trebui să ne temem ca nu cumva Dumnezeu să fie socotit, în felul acesta, autor al ticăloşiilor noastre.
A.: Să nu te temi nicicum de aşa ceva; însă, pentru ca problema noastră să fie examinată cu şi mai multă atenţie, se cuvine să alegem o altă dată. Şi, întrucît această discuţie necesită deja o măsură şi un capăt, eu, unul, aş vrea să te convingi că ne-am aflat ca şi cum am fi bătut la porţile unor mari şi profunde probleme, care, în mod categoric, meritau să fie cercetate şi lămurite. Dar, cum în profunzimile acestor taine am început să pătrundem numai cu ajutorul lui Dumnezeu, vei judeca, desigur, cît de mare este diferenţa dintre această analiză şi cea care urmează, şi vei constata cu cît sînt mai presus cele care urmează, nu numai prin subtilitatea analizei, ci chiar prin măreţia argumentelor, şi prin lumina atît de clară a adevărului! Numai să avem în noi evlavie, pentru ca Divina Providenţă să ne îngăduie a parcurge pînă la capăt drumul pe care ne-am propus să-1 facem.
E.: Mă încredinţez voinţei tale, şi cu cea mai mare plăcere o adaug şi pe a mea, şi, o dată cu ea, gîndul şi dorinţa.

r

n



CARTEA A DOUA

Introducere: este oare Dumnezeu o divinitate dreaptă dacă a dat omului o voinţă liberă ?

1. 1. *EVODIUS:* Acum, explică-mi dacă poţi pentru ce i-a dat Dumnezeu omului o liberă decizie a voinţei, adică un dar pe care dacă nu l-ar fi primit, omul n-ar fi putut să păcătuiască.[1]

AUGUSTINUS: Tu, pentru că deja ştii, ba chiar eşti sigur, că Dumnezeu i-a dat-o pe aceasta omului, tocmai de aceea crezi că n-ar fi trebuit să i-o dea ?

E.: Cît mi s-a părut mie că înţeleg în cartea precedentă[2], noi, pe de o parte, avem libera alegere a voinţei, dar, pe de alta, nu păcătuim decît prin ea.

A.: Da, îmi amintesc şi eu că acest fapt devenise cît se poate de clar. Dar eu te-am întrebat acum dacă ştii că Dumnezeu ne-a dăruit acest lucru, pe care este clar că-1 avem, şi că tot prin el şi păcătuim.

E.: Nu cred că ar putea să fie altcineva. Fiindcă de la El ne tragem şi existenţa[3]; şi fie că păcătuim, fie că acţionăm în mod corect, de la El ne merităm fie pedeapsa, fie răsplata.

A.: Eu însă aş mai dori să aflu ceva de la tine: dacă ştii în mod clar aceasta, sau dacă, bazîndu-te pe vreo autoritate, crezi bucuros şi ceea ce îţi este necunoscut ?[4]

E.: Recunosc cu toată tăria că, în privinţa acestui lucru, eu, unul, înainte de toate am dat crezare autorităţii. Dar ce poate fi mai adevărat decît faptul că tot binele ne vine de la Dumnezeu, şi la fel şi că tot ceea ce este drept este bun, şi că pedeapsa este justă pentru cei care păcătuiesc, iar pentru cei care acţionează corect este cuvenită răsplata ? De unde rezultă că cei care păcătuiesc au parte de nefericire de la Dumnezeu, iar cei care acţionează corect au parte de fericire tot de la El.

2. *A.*: Nu mă împotrivesc absolut deloc. Dar aş vrea să te întreb şi despre celălalt aspect al problemei: cum ai putea să ştii ᶜă noi provenim de la El ? Fiindcă, pînă în acest moment, n-ai cla-

rificat încă lucrul acesta; ai explicat doar că de la El ne merităm fie osînda, fie răsplata.

E.: Văd că este absolut evident faptul că nici lucrul acesta nu vine de altundeva; fiindcă este ştiut că Dumnezeu pedepseşte păcatele, dacă într-adevăr de la El vine orice fel de dreptate. Căci aşa cum a săvîrşi binefaceri altora constituie un semn al bunătăţii cuiva, nu tot astfel a te purta cu cruzime faţă de alţii reprezintă un semn al dreptăţii cuiva. De unde reiese cît se poate de clar că noi spre acest scop tindem, întrucît, în confruntările noastre, cineva, săvîrşind fapte bune, nu se dovedeşte a fi numai foarte generos faţă de noi, dar chiar şi foarte drept în pedepsirea faptelor rele. Prin urmare, ţinînd seama de ceea ce am propus eu şi de ceea ce, de altfel, ai admis şi tu, anume că orice bine vine de la Dumnezeu, avem acum motivul să înţelegem că şi omul însuşi vine de la Dumnezeu. Căci el este om numai în măsura în care reprezintă vreun bine, deoarece, atunci cînd vrea, poate să trăiască în mod corect.[5]

3. *A.*: Dacă lucrurile stau aşa, problema pe care ai propus-o este fără îndoială rezolvată. Căci, dacă omul este o valoare în sine şi nu este în măsură să acţioneze corect decît atunci cînd vrea, este necesar ca el să aibă o voinţă liberă, fără de care n-ar putea să acţioneze în mod corect. Fiindcă, de fapt, nu trebuie să se creadă că Dumnezeu i-a dat-o doar ca prin ea să se comită păcatul. Este aşadar suficient pentru motivul invocat de ce a trebuit ca ea să-i fie dată omului: tocmai pentru că fără ea omul nu poate să trăiască în mod corect. Dar de aici, dacă vrei, se poate înţelege şi faptul că aceasta i-a fost dată pentru ca, în cazul în care cineva se va fi folosit de ea ca să păcătuiască, întru ea, prin voinţa lui Dumnezeu, să se aplice şi pedeapsa. Căci s-ar fi produs ceva incorect, dacă i-ar fi fost dată voinţa doar spre a trăi corect, ci nu Şi spre a păcătui. Fiindcă atunci ne-am întreba în ce fel ar putea să fie pedepsit cineva în mod corect, dacă el nu s-a folosit de voinţă pentru un scop pentru care ea însăşi i-a fost dată ? Acum însă, cînd Dumnezeu îl pedepseşte pe cel care păcătuieşte, ce altceva ţi se pare că zice El, dacă nu: „pentru ce nu te-ai folosit de libera ta voinţă în vederea lucrului acesta pentru care Eu ţi-am dat-o, adică pentru a acţiona corect?" Apoi, cum ar mai putea să existe acel bine, în conformitate cu care este recomandată însăşi dreptatea în condamnarea păcatelor şi în recompensarea faptelor bune,

dacă omul ar fi lipsit de libera alegere a voinţei sale ? Fiindcă tot ceea ce s-ar comite în funcţie de o anumită voinţă n-ar putea să fie considerat nici păcat, nici faptă bună. Or, dacă omul n-ar avea o voinţă liberă, tocmai din acest motiv n-ar putea să existe pentru el nici pedeapsă şi nici răsplată dreaptă. A trebuit deci să existe o dreptate atît în actul de a pedepsi, cît şi în cel de a răsplăti; fiindcă acesta este unul dintre bunurile care ne vin de la Dumnezeu. Prin urmare, a trebuit ca Dumnezeu să-i dea omului o voinţă liberă.

II. 4. *E.*: Bine! Accept şi ideea că Dumnezeu i-a dat-o pe aceasta. Dar, oare, rogu-te, nu ţi se pare că, dacă aceasta i-ar fi fost dată numai ca să acţioneze corect, ar fi trebuit ca omul să se poată întoarce spre păcat, tot aşa cum spre

a vieţui cum se cuvine i-a fost dată lui şi dreptatea însăşi ? Căci, oare, ar putea cineva să trăiască într-un mod păcătos, raportîndu-se doar la propria sa dreptate ? în felul acesta nimeni n-ar putea păcătui vreodată prin propria sa voinţă, dacă i-ar fi fost dată voinţa numai ca să acţioneze într-un mod corect.
A.: îmi va da Dumnezeu, fără îndoială, aşa cum sper, puterea să-ţi dau cuvenitul răspuns, sau, mai degrabă, Dumnezeu îţi va da ţie însuţi puterea ca să-ţi răspunzi singur, graţie adevărului care ne învaţă înlăuntrul fiinţei noastre[6], adevăr care reprezintă acelaşi îndrumător suprem între toţi cîţi există. Dar aş vrea să-mi răspunzi pe scurt dacă îţi menţii ca sigur şi ca pe deplin ştiut ceea ce încercasem să aflu de la tine cu puţin timp în urmă, anume că Dumnezeu ne-a dat o voinţă liberă, sau dacă ceea ce noi mărturisim că Dumnezeu ne-a dat s-ar cuveni să spunem mai degrabă că n-ar fi trebuit să ne fie dat. Căci în cazul în care este incert dacă ne-a dat sau nu, este normal să ne întrebăm dacă e bine că ne-a fost dat ceea ce ne-a dat, după cum şi atunci cînd ne vom fi dumirit că este bun ceea ce ne-a dat, să ne convingem cu siguranţă că Cel Care ne-a dat este Cel de la Care au fost date toate cele bune pentru suflet; iar dacă ne vom fi dumirit că n-a fost bun ceea ce ne-a dat, să înţelegem că nu El a dat, El, pe Care ne este interzis să-L mvinuim. Şi invers, dacă este sigur că El însuşi ne-a dat, trebuie să admitem în ce fel ne-a fost dat, respectiv, nici că n-a fost dat, "ici că ar fi trebuit să ne fie dat altfel decît ni s-a dat. Deoarece El este Cel Care a dat şi fapta Lui nu poate fi blamată pe drept >" nici un fel.[7]

înţelegerea credinţei
5. *E,*: Cu toate că eu le păstrez pe acestea în fiinţa mea cu o credinţă nestrămutată, aş zice totuşi să le cercetăm ca şi cum toate ar fi nesigure, întrucît nu le păstrez încă înlăuntrul meu prin intermediul cunoaşterii.[8] Căci constat din aceasta că este incert dacă libera voinţă ne-a fost dată pentru a acţiona corect, întrucît noi, tot prin ea, putem să şi păcătuim; cu alte cuvinte, devine incert chiar şi faptul că ea ar fi trebuit să ne fie dată. Iar dacă nu e sigur că ne-a fost dată pentru ca noi să acţionăm corect, nu este sigur nici că ea ar fi trebuit să ne fie dată; şi de aceea nu va fi sigur nici că ea ar fi trebuit să ne fie dată; şi de aceea nu va fi sigur nici dacă Dumnezeu ne-a dat-o; întrucît, dacă e nesigur că ea ar fi trebuit să ne fie dată, e nesigur şi faptul că a fost dată de către Acela, despre Care îţi este interzis să crezi că a dat ceva care n-ar fi trebuit să fie dat.[9]
A.: Cel puţin, pentru tine, este cert faptul că Dumnezeu există ?
E.: Chiar şi fără să examinez lucrul acesta eu îl susţin totuşi cu tărie, numai prin intermediul credinţei.[10]
A.: Prin urmare, dacă vreunul dintre acei nebuni, despre care s-a scris în Scripturi: „Zis-a cel nebun întru inima sa: nu există Dumnezeu"[11] — ţi-ar spune ţie aceasta şi n-ar vrea să creadă împreună cu tine ceea ce tu crezi deja, ci ar vrea să se convingă dacă tu crezi lucruri verificate, oare ai să-1 părăseşti pe omul acela, sau ai să găseşti de cuviinţă că trebuie să-1 convingi în vreun fel de ceea ce tu însuţi crezi într-un mod nestrămutat, mai ales dacă el nu ţine cu tot dinadinsul să se împotrivească[12], ci, dimpotrivă, vrea să cunoască într-un mod temeinic ?
E.: Ceea ce ai spus acum, la urmă, mă face îndeajuns de atent la ceea ce ar trebui să-ţi răspund. Căci, dacă, într-adevăr, ar exista cineva din cale-afară de absurd şi mi-ar îngădui să discut cu o persoană vicleană şi încăpăţînată despre ceva de nimic, şi cu atît mai puţin despre o problemă atît de importantă, eu tot n-aş găsi potrivit că trebuie să discut. Dar admiţînd totuşi că aş discuta, el ar insista atunci ca eu să-i dau crezare cu bună intenţie că şi el se preocupă de problema în cauză, şi de nimic altceva în sine, şi că nu se ascund în el viclenie şi încăpăţînare. Dar eu i-aş dovedi atunci — ceea ce, de altfel, consider că este extrem de simplu de dovedit pentru oricine, că ar fi cu atît mai echitabil să discutăm despre aceasta, fiindcă, aşa cum el însuşi doreşte ca un altul, care nu ştie

nimic despre el, să se încreadă în el, cînd este vorba de ascunzişurile sale sufleteşti numai de el ştiute, tot astfel şi el să creadă că Dumnezeu există, în baza scrierilor unor bărbaţi atît de iluştri, care, în operele lor, au făcut dovada că au trăit alături de Fiul lui Dumnezeu, deoarece aceia au scris că au văzut lucruri ce nu s-ar fi putut întîmpla cu nici un chip, dacă Dumnezeu n-ar fi existat, iar el s-ar dovedi prea neghiob dacă mi-ar reproşa faptul că eu cred în acelea; tocmai el, care ar vrea să mă încred eu în el. Adică, ceea ce deja n-ar fi în măsură să-mi reproşeze el mie într-un mod corect, n-ar găsi cu nici un chip motivul pentru care n-ar vrea să se pună în locul meu.[13]
A.: Aşadar, dacă tu consideri că este îndeajuns faptul că Dumnezeu există, fiindcă noi, nu fără socoteală, ne-am decis că trebuie să dăm crezare unor bărbaţi atît de însemnaţi, atunci, rogu-te, pentru ce nu începem să vorbim cu de-amănuntul despre nişte lucruri pe care am hotărît să le cercetăm, socotindu-le incerte şi total necunoscute, sau, în mod similar după cum consideri că trebuie să ne încredem în autoritatea aceloraşi bărbaţi, oare tot astfel consideri că n-ar mai fi cazul să ne ostenim deloc în continuare cu investigarea acestora ?
E.: Dar noi dorim ca ceea ce credem să şi cunoaştem şi să şi înţelegem.
6. *A.:* îţi aduci bine aminte, într-adevăr, fiindcă nu putem să negăm acum ceea ce ne-am propus chiar de la începutul discuţiei noastre.[14] Căci, dacă ar fi să credem una şi alta să înţelegem, şi nu că mai întîi trebuie să credem cele mari şi dumnezeieşti, pe care dorim mai apoi să le înţelegem, atunci în zadar ar fi zis şi profetul aşa: „Dacă nu veţi fi crezut mai întîi, nu veţi înţelege."[15] Dar chiar şi Domnul nostru însuşi, atît prin credinţă, cît şi

prin fapte i-a îndemnat mai întîi să creadă pe cei pe care i-a chemat la mîn-tuire, iar cînd mai apoi le-a vorbit despre darul însuşi ce avea să le fie dat celor care cred, n-a zis: „Aceasta este viaţa veşnică: pentru ca ei să creadă", ci a zis: „Aceasta este viaţa veşnică pentru ca ei să Te cunoască pe Tine, Adevăratul Dumnezeu, şi pe Cel pe Care Tu L-ai trimis, pe Iisus Hristos". Iar mai tîrziu, celor care credeau deja le zice: „Căutaţi şi veţi afla"[16]; fiindcă nu poate fi considerat găsit ceva în care se crede fără a fi fost cunoscut; şi nu devine nimeni vreodată apt să-L afle pe Dumnezeu, decît dacă va fi crezut mai întîi ceea ce abia mai apoi urmează să ştie. De aceea,

noi, cei care ascultăm de învăţăturile Domnului, să căutăm fără încetare să aflăm; fiindcă ceea ce căutăm să aflăm numai în conformitate cu învăţătura Celui Care ne îndeamnă vom afla, şi numai prin mijlocirea Celui Care ne dă posibilitatea să ştim[17], atît cît din acestea e posibil să fie cunoscut unora ca noi în această viaţă. Fiindcă este necesar să se creadă şi că acestea pot să fie văzute şi dobîndite de către cei mai buni decît noi, chiar în timp ce ei trăiesc pe acest pămînt, dar, într-un mod încă şi mai evident şi mai deplin, după această viaţă, mai ales de către toţi cei buni şi evlavioşi; iar noi să sperăm că aşa va fi, şi dispreţuind pe cele pămînteşti şi omeneşti, să ni se pară obligatoriu să dorim cu orice chip pe cele dumnezeieşti, şi să le iubim.

Planul cărţii

III. 7. Dar, dacă eşti de acord, hai să le cercetăm pe acestea în următoarea ordine: mai întîi, să vedem de unde rezultă în mod clar că Dumnezeu există; apoi, dacă toate cele care sînt bune, atît cît li s-a îngăduit să fie bune, vin de la El; şi, în sfîrşit, dacă printre cele bune trebuie să fie inclusă şi voinţa liberă.[18] Şi, după ce vor fi fost lămurite toate acestea, va reieşi, aşa cum cred eu, îndeajuns de clar dacă voinţa cea bună i-a fost dată omului în mod corect.[19]

înălţarea la Dumnezeu. A fi, a trăi şi a cunoaşte intelectiv

Drept urmare, aş dori să aflu mai întîi de la tine — ca să începem discuţia noastră cu lucrurile cele mai palpabile —, vreau să-mi spui deci dacă tu exişti. Sau te temi cumva să nu fii indus în eroare de această întrebare ? Dar eu zic că tu, dacă n-ai exista, n-ai putea nici să fii indus în eroare în vreun fel.[20]

E-: Mergi mai degrabă la celelalte.

A.: Prin urmare, întrucît este evident faptul că exişti, şi întrucît mei nu ţi s-ar părea evident altfel, dacă n-ai trăi, devine încă şi mai evident faptul că trăieşti. înţelegi oare de aici că aceste două afirmaţii sînt foarte adevărate ?

£•: înţeleg perfect.

A.: Deduc, aşadar, că îţi este la fel de clară şi a treia situaţie: raptul că tu realizezi asta în mintea ta.

1

E.: Evident.

A.: Şi, între acestea trei, care dintre ele ţi se pare a fi mai presus?

E.: Capacitatea de a înţelege.

A.: De ce ţi se pare ţie asta ?

E.: Fiindcă, deşi există acestea trei: a fi, a trăi şi a înţelege, totuşi, în timp ce piatra există, iar animalul trăieşte, nu-mi vine să afirm nici că piatra trăieşte şi nici că animalul înţelege; însă este foarte sigur faptul că cel care înţelege, acela şi există, şi trăieşte. De aceea nu ezit să consider că cel care are toate aceste trei calităţi este cu mult mai bun decît cel căruia îi lipsesc două sau doar una dintre ele.

Fiindcă tot ceea ce trăieşte, în mod sigur, şi există; însă nu rezultă nicicum de aici că şi înţelege, aşa cum presupun eu că se întîmplă cu viaţa unui animal. Cu alte cuvinte, nu este absolut obligatoriu ca ceea ce există să şi trăiască, şi să şi înţeleagă, deoarece eu, unul, pot să afirm că şi cadavrele există, însă n-ar cuteza nimeni să susţină că ele chiar şi trăiesc. De unde rezultă că ceea ce nu trăieşte cu atît mai mult nu înţelege.

A.: Reţinem, aşadar, că dintre aceste trei calităţi, unui cadavru îi lipsesc două; unui animal îi lipseşte una, iar omului nu-i lipseşte nici una.

E.: Perfect adevărat.

A.: Să reţinem însă şi următorul lucru, anume că, între acestea trei, există ceva mai prestigios decît toate, faptul că omul are, pe lîngă primele două, şi pe cel de al treilea, respectiv faptul că înţelege, de unde rezultă că el, avînd această calitate, le posedă şi pe celelalte două: că există şi că trăieşte.[21]

E.: Reţinem desigur şi asta.

Simţurile. Simţul interior şi raţiunea

8. *A.:* Spune-mi acum dacă ştii că ai şi acele foarte cunoscute simţuri ale trupului: văzul, auzul, mirosul, gustul şi pipăitul. *E.*: Ştiu.

A.: Ce crezi că revine simţului vederii ? Adică, ce crezi că simţim noi cu simţul văzului ?
E.: Tot ceea ce este corporal.
A.: Oare prin simţul văzului le simţim atît pe cele dure, cît şi pe cele moi ?
E.: Nu.
A.: Deci, în mod concret, ce lucru anume ajunge la ochi, pe care noi, prin intermediul lor, îl simţim ?
E.: Culoarea.
A.: Dar la urechi ?
E.: Sunetul.
A.: Ce ajunge la simţul mirosului ?
E.: Mirosul.
A.: Ce ajunge la simţul gustului ?
E.: Gustul.
A.: Ce ajunge la simţul pipăitului ?
E.: Ceea ce este moale sau tare, neted sau aspru, şi încă multe altele de felul acestora.
A.: Cum adică ? Formele corpurilor, mari sau mici, pătrate sau rotunde, şi, dacă este cazul, orice altceva de acest gen, nu luăm oare cunoştinţă de ele atît atingîndu-le, cît şi văzîndu-le, şi tocmai de aceea ele nu pot să fie atribuite în mod propriu nici văzului, nici pipăitului, ci amîndurora ?
E.: Pricep ceea ce vrei să spui.
A.: înţelegi, aşadar, şi faptul că fiecare dintre simţuri are însuşiri proprii, despre care fiecare ne oferă informaţii, dar că ele au şi unele însuşiri comune ?
E.: înţeleg şi asta.
A.: Prin urmare, putem noi oare să apreciem doar cu unul dintre aceste simţuri fie ceea ce au în comun toate simţurile luate laolaltă, fie ceea ce au în comun numai unele dintre acestea ?[22]
E.: Cu nici un chip nu sîntem în stare, dar acestea pot să fie apreciate în specificul lor cu o anumită facultate interioară.
A.: Nu cumva aceasta este însăşi raţiunea de care sînt lipsite animalele? Căci, după părerea mea, noi înţelegem şi ştim că lucrurile stau aşa şi nu altfel, graţie acestei raţiuni.
E.: Cred mai degrabă că noi, cu ajutorul raţiunii, pricepem că există un anumit simţ lăuntric, la care se raportează, prin inter-

mediul celor cinci simţuri foarte cunoscute, toate celelalte. Fiindcă unul este simţul prin care un animal vede, şi cu totul altul este simţul prin care acelaşi animal evită sau doreşte ceea ce simte prin intermediul văzului. Deoarece primul simţ se află în ochi, iar celălalt se află înlăuntrul sufletului însuşi; simţ prin care nu numai că sînt văzute cele care sînt văzute, dar chiar şi cele care sînt auzite, şi cele care sînt percepute prin celelalte simţuri ale trupului, fie cele pe care animalele şi le doresc, ba chiar şi le însuşesc, fiind puternic atrase de ele, fie cele pe care le ocolesc sau le resping, fiindcă le provoacă nemulţumire. Dar, acest simţ interior nu poate fi numit nici văz, nici auz, nici miros, nici gust, nici pipăit, ci este un nu ştiu ce altceva care, în general, este mai presus decît toate celelalte simţuri. Or, pe acesta, aşa cum am zis, îl sesizăm cu ajutorul raţiunii, în ciuda faptului că nu-1 putem totuşi numi raţiune, întrucît el se află în mod evident şi în animale.
9. *A.*: Orice ar fi el, eu îmi dau seama de acesta şi nu preget să-1 numesc simţ interior.[23] Dar dacă cineva ar nesocoti acest simţ care ţine de fiinţa noastră, n-ar putea, fără el, să se desprindă de simţurile trupului şi să ajungă la ştiinţă. Fiindcă noi considerăm că tot ceea ce ştim păstrăm, cu ajutorul raţiunii, ca pe ceva însuşit. De pildă, ştim că nici culorile nu pot fi simţite cu ajutorul auzului, şi nici glasurile cu ajutorul văzului, ca să nu mai spun nimic despre celelalte. Or, cînd noi ştim lucrul acesta, nu-1 ştim nici prin intermediul ochilor, nici al urechilor, şi nici prin intermediul vreunui simţ interior, de care nu sînt lipsite nici animalele. întrucît nu trebuie crezut faptul că animalele ştiu că lumina nu este simţită prin intermediul urechilor, şi nici că un sunet este perceput prin intermediul ochilor; deoarece şi noi le discernem pe acestea, astfel numai ca urmare a unei observaţii atente şi a cunoaşterii.
E.: Nu pot să spun că am înţeles bine. Fiindcă, de ce se întîm-plă aşa, dacă şi animalele îşi dau seama că nu este posibil să perceapă culorile prin auz şi sunetele prin văz, graţie aceluiaşi simţ interior, de care, aşa cum admiţi tu, nu sînt nici ele lipsite ?
A.: Oare chiar crezi că ele pot să discearnă unele de altele, fie culoarea care este percepută şi simţul văzului care se află în ochi, fie acel simţ interior, care există în suflet şi în cuget, cel prin care acestea sînt delimitate individual şi numărate una cîte una ?

E.: în nici un caz.
A.: Şi atunci, te întreb, ar fi oare în stare această raţiune să separe unul de altul toate aceste patru momente şi să le delimiteze prin definiţii, dacă la ea nu ar fi dirijată atît culoarea prin simţul ochilor, cit şi, din nou, acelaşi simţ exterior manifestat prin cel interior, care este mai presus de el, şi iarăşi acelaşi simţ interior manifestat prin sine însuşi, dacă nu s-a interpus nimic altceva ?
E.: Nu văd cum ar putea să fie altfel.
A.: Cum adică ? Nu vezi oare că prin simţul ochilor este percepută culoarea, şi că nu prin el însuşi este perceput acelaşi simţ ? Căci nu simţul prin intermediul căruia vezi culoarea este cel prin care vezi faptul însuşi de a vedea.
E.: în mod categoric nu!
A.: Dă-ţi silinţa să le determini exact şi pe următoarele. Fiindcă eu cred că tu nu negi că una este culoarea şi alta faptul de a vedea culoarea, şi încă altceva atunci cînd nici măcar culoarea nu mai există, întrucît există simţul prin care ar putea să fie văzută, dacă ea ar exista.
E.: Da, le deosebesc bine şi pe acestea, şi admit că între ele există diferenţe.
A.: Oare, dintre acestea trei, nu cumva cu ochii nu vezi nimic altceva decît culoarea ?
E.: Nimic altceva.
A.: Spune-mi deci pentru ce le vezi totuşi pe celelalte două; întrucît tu, dacă nu le-ai fi văzut, n-ai putea să le distingi ?!
E.: Nu-mi dau seama ce anume ar putea să fie acest altceva; ştiu doar că el există şi nimic mai mult.
A.: Deci, nu ştii dacă este vorba de raţiunea însăşi sau de acea viaţă pe care o numim simţ interior şi care este mai presus decît simţurile trupului; sau poate că este vorba de altceva.
E.: Nu ştiu.
A: Cunoşti totuşi celălalt aspect, anume că aceste facultăţi nu pot să fie definite decît cu ajutorul raţiunii; dar că nici raţiunea nu poate face acest lucru decît în legătură cu cele care i se oferă spre a fi examinate.
E.: Este adevărat.
A.: Prin urmare, oricare ar fi acea facultate prin intermediul căreia se poate percepe tot ceea ce ştim, ea se află în slujba raţiunii,

căreia îi oferă şi-i anunţă tot ceea ce percepe, pentru ca cele care au fost percepute să poată fi deosebite în funcţie de scopurile lor, şi înţelese nu numai prin simţuri, ci chiar prin cunoaştere intelectivă.
E.: Aşa este.
A.: Ei bine, raţiunea însăşi, care face distincţie între slujitorii săi şi cele pe care ei i le aduc la cunoştinţă, şi care, o dată mai mult, recunoaşte diferenţa ce există între ea însăşi şi acestea, şi afirmă că ea este cu mult mai presus decît ele, oare percepe ea realitatea cu vreo altă facultate raţională în afară de ea însăşi, respectiv cu altceva decît raţiunea ? Sau ai putea tu cumva să ştii că posezi raţiune în alt mod, dacă nu ţi-ai da seama de acest fapt tot cu raţiunea ?
E.: Este foarte adevărat.
A.: Aşadar, ţinînd seama de faptul că noi percepem o culoare, nu simţim cu acelaşi simţ şi faptul că o percepem; iar cînd auzim un sunet, nu ne auzim propriul nostru auz; şi nici cînd mirosim un trandafir, nu mirosul nostru răspîndeşte vreun parfum din noi; şi nici gustul în sine nu este simţit în gură de către cei care gustă ceva; şi la fel şi atunci cînd atingem ceva nu putem să atingem simţul în sine al pipăitului; devine, prin urmare, clar că aceste cinci simţuri nu pot să fie simţite de nici unul dintre ele, deşi, prin intermediul lor, sînt simţite toate cele care au corporalitate.
E.: Este evident.
IV. 10. Mai mult decît atît, sînt de părere că este clar şi că acel simţ interior nu percepe numai ceea ce primeşte de la cele cinci simţuri ale trupului, ci chiar şi faptul că ele sînt simţite de către acesta. Deoarece, altminteri, un animal nu s-ar mişca pentru că doreşte, ori fugi de ceva, dacă el n-ar simţi mai întîi că simte; şi aceasta, nu ca să ştie, deoarece acest fapt este o calitate a raţiunii, ci pur şi simplu ca să se mişte, întrucît el, în acel moment, nu simte cu nici unul dintre cele cinci simţuri ale sale. Şi chiar dacă pînă acum problema este încă neclarificată, ea se va clarifica, dacă tu ai să iei în consideraţie, de exemplu, numai ce este îndeajuns de observat la un singur simţ, cum ar fi în cel al văzului. Căci animalul n-ar putea cu nici un chip să-şi deschidă ochii şi să-i îndrepte privind spre ceea ce doreşte el să vadă, dacă n-ar simţi că, ţinîn-du-şi ochii închişi, sau nemişcîndu-i, nu vede. Dar dacă el, în timp ce nu vede, simte că nu-1 vede, e necesar ca în timp ce vede, chiar să simtă că vede; şi aceasta pentru că el nu îşi mişcă privirile

văzînd lucrul dorit, cu aceeaşi dorinţă cu care şi i-ar mişca ne-văzîndu-1, fapt ce ne atestă că el simte şi într-un caz şi în celălalt.

Dar nu este la fel de clar dacă această viaţă, care îşi dă seama că simte pe cele corporale, se simte şi pe ea însăşi, cel puţin atît cît fiecare dintre noi, întrebîndu-se înlăuntrul său, descoperă că tot ceea ce este viu fuge de moarte; moartea care, tocmai fiindcă este contrariul vieţii, găseşte necesar ca viaţa, care fuge de contrariul său, să se simtă pe sine însăşi. Or, dacă lucrul acesta îţi este încă neclar, să fie lăsat deocamdată la o parte, pentru ca noi să nu ajungem la ceea ce voim decît prin probe sigure şi clare.[24] Fiindcă există dovezi evidente că cele corporale se simt prin simţul trupului; dar tot atît de evident este şi faptul că nu este posibil ca printr-un anumit simţ să fie simţit acelaşi simţ; însă cu ajutorul simţului interior pot fi simţite atît cele corporale percepute prin simţurile trupului, cît şi simţul trupului; prin intermediul raţiunii însă devin cunoscute nu numai toate celelalte simţuri, ci şi raţiunea însăşi, şi cele care sînt de domeniul ştiinţei. Sau ţie nu ţi se pare a fi aşa ?
E.: De bună seamă că tot aşa mi se pare şi mie.
A.: Acum, hai şi răspunde-mi la ce nivel se mai află problema la a cărei soluţionare dorind noi să ajungem ne trudim pe această cale deja de multă vreme.
V. 11. *E.:* Pe cît îmi amintesc eu, trei ar fi problemele de care, cu puţin mai înainte[25], ne-am propus să ţinem seama pentru a da o anumită ordine discuţiei noastre; acum însă, e bine să ne întoarcem la prima dintre ele, adică — în ce fel ar putea deveni evident faptul că Dumnezeu există, în afara faptului că în El trebuie să credem într-un mod foarte sigur şi foarte stăruitor.[26]
A.: Ai reţinut exact. Eu însă vreau să-ţi aminteşti cu precizie şi cealaltă problemă, aceea cînd eu încercam să aflu de la tine dacă ştii că exişti; dar nu numai aceasta, ci chiar şi celelalte două, de care ţi-ai dat seama că ni s-au părut evidente.
E.: Şi de momentul acesta îmi aduc aminte.
A.: Deci, fii atent acum şi spune-mi căruia dintre aceste trei lucruri crezi tu că aparţine ceea ce se referă la simţurile trupului; adică în care gen de lucruri ţi se pare că ar trebui să punem ceea ce simţirea noastră atinge fie cu ochii, fie cu oricare alt organ corporal, oare cumva în acesta, care doar există, sau în celălalt care,

în plus, şi trăieşte, sau în cel de al treilea, care, pe lîngă celelalte două, şi cunoaşte intelectiv ?
E.: în cel care doar există.
A.: Dar simţul propriu-zis, în care dintre aceste trei genuri crezi tu că se află ?
E.: în cel care trăieşte.
A.: Deci care dintre acestea două consideri că este mai bun: simţul propriu-zis sau ceea ce ajunge la simţuri ?
E.: Simţul propriu-zis, de bună seamă.
A: De ce?
E.: Fiindcă ceea ce trăieşte este cu mult mai bun decît ceea ce doar există.
12. *A.*: Adică ? Vrei cumva să zici că acel simţ lăuntric, pe care într-adevăr l-am stabilit a fi mai prejos decît raţiunea, dar pe care — ceva mai înainte — am găsit că îl avem atît noi cît şi animalele, ai să te mai îndoieşti oare că ar trebui să-1 aşezăm mai presus decît celălalt simţ, prin intermediul căruia atingem un corp, cel despre care ai afirmat deja că trebuie să-1 aşezăm mai presus decît corpul însuşi ?
E.: Nu m-aş îndoi nicicum.
A.: Aş vrea să aud de la tine pentru ce nu te îndoieşti chiar şi de asta. Fiindcă n-ai să poţi susţine că acest simţ interior trebuie să fie încadrat în acest gen dintre cele trei, care se bazează şi pe cunoaştere intelectivă, în timp ce pînă acum l-ai încadrat în genul care există şi trăieşte, chiar dacă este lipsit de calitatea intelectivă; fiindcă un astfel de simţ se află şi la animale, la care nu există cunoaştere intelectivă. Or, aşa stînd lucrurile, te întreb acum de ce aşezi tu simţul interior mai presus decît simţul acesta, prin intermediul căruia sînt percepute cele corporale, de vreme ce atît unul, cît şi celălalt se încadrează în acelaşi gen, cel care trăieşte. Căci tu tocmai de aceea ai pus mai presus de corpuri simţul însuşi, care percepe corpurile, deoarece corpurile aparţin genului care doar există, iar celălalt aparţine celui care şi trăieşte; însă, de vreme ce în acest gen este inclus şi simţul interior, aş vrea să-mi spui pentru ce îl socoteşti pe acesta mai bun. Căci dacă îmi vei răspunde că acela îl percepe pe acesta, eu nu cred că vei afla regula conform căreia putem să fim convinşi că tot ceea ce simte este mai bun decît ceea ce este simţit, ca nu cumva să fim constrînşi să admitem

că tot ceea ce înţelege este mai bun decît ceea ce este înţeles. Deoarece aşa ceva ar fi cu totul fals; întrucît omul, de pildă, înţelege înţelepciunea, dar nu este mai bun decît înţelepciunea însăşi. Drept care, observă bine de ce ţi s-a părut că simţul interior trebuie pus mai presus decît simţul acesta, prin care noi percepem pe cele corporale.
E.: Deoarece eu îl consider pe acela diriguitorul şi oarecum judecătorul acestuia. întrucît, şi dacă acestuia i-ar lipsi ceva din îndatorirea sa, acela[27] ar cere de la el acest ceva, aşa cum s-ar pretinde îndatorirea de la un slujbaş, după cum am discutat deja puţin mai înainte. Căci nu simţul văzului îşi dă seama că vede sau că nu vede, întrucît, dacă nu vede, nu poate să-şi dea seama ce îi lipseşte sau îi este îndeajuns; ci simţul interior, cel prin intermediul căruia pînă şi sufletul unui animal este îndemnat să-şi deschidă ochiul închis, simte că trebuie să împlinească şi ceea ce-i lipseşte. Aşa că nu mai este nici o îndoială pentru nimeni că cel care judecă pe cineva

este mai bun decît cel despre care se emite o judecată.
A.: Pricepi aşadar că chiar şi acest simţ al trupului formulează oarecum judecăţi despre trupuri ? Căci la el ajung plăcerea şi durerea ori de cîte ori este tratat de trup fie cu blîndeţe, fie cu duritate, întrucît, aşa cum simţul interior apreciază ce anume îi lipseşte sau ce îi este îndeajuns simţului văzului, tot astfel şi văzul îşi dă seama ce anume îi lipseşte sau ce îi este îndeajuns pentru culori. Şi iarăşi, aşa cum simţul interior formulează judecăţi cu privire la auzul nostru, apreciind dacă el este îndeajuns de atent ori mai puţin atent decît s-ar cuveni, tot astfel însuşi simţul auzului face aprecieri referitoare la sunete, stabilind care dintre acestea pătrunde cu blîndeţe în fiinţa noastră sau care produce un zgomot asurzitor. Nu mai este necesar să iau în discuţie şi celelalte simţuri ale trupului. Deoarece, aşa cum cred eu, observi deja ce anume vreau să spun, după cum acel simţ interior formulează judecăţi referitoare la aceste simţuri ale trupului, ori de cîte ori fie aprobă buna lor funcţionare, fie pretinde serviciul datorat, tot astfel şi simţurile însele ale trupului judecă despre trupuri, accep-tînd ele contactul agreabil şi respingînd contrariul.
E.: Pricep fără îndoială şi sînt de acord că toate cele afirmate sînt foarte adevărate.

VI. 13. *A.:* Acum vezi dacă nu cumva despre acest simţ interior nu emite judecăţi chiar şi raţiunea.[28] Fiindcă nu caut acum să aflu de la tine dacă te îndoieşti că raţiunea este mai bună decît acest lucru, întrucît nu pun la îndoială că de acest fapt îţi dai seama şi singur; în ciuda faptului că eu cred că nici măcar acest lucru nu mai trebuie să fie cercetat, şi anume dacă raţiunea formulează sau nu judecăţi despre acest simţ. Căci pînă şi acestea, care se situează mai prejos decît ea, adică cele cu privire la trupuri şi la simţurile trupului, ba chiar şi la acest simţ interior, cine altcineva decît ea însăşi ar putea să explice mai bine în ce fel unul este mai bun decît altul, şi cu cît ea însăşi este mai presus decît celelalte ? Lucru pe care, de altfel, cu nici un chip nu l-ar putea realiza decît dacă ea însăşi ar emite judecăţi despre acestea.[29]
E.: Este evident.
A.: Aşadar, de vreme ce această natură care doar există, dar nici nu trăieşte, şi nici nu înţelege, aşa cum este, de pildă, un corp fără suflare, este întrecută de o altă natură, care nu numai că există, dar chiar şi trăieşte, însă nu şi înţelege, cum este, de pildă, sufletul animalelor, şi pe care, la rîndul său, o depăşeşte o alta care, în acelaşi timp şi există, şi trăieşte, şi înţelege, cum este de exemplu spiritul raţional din om, oare crezi tu că în noi, cei în care natura se desăvîrşeşte în aşa fel încît devenim oameni, poate fi găsit ceva mai nobil decît ceea ce am aşezat noi în rîndul acestora pe locul al treilea, *respectiv raţiunea* ?[30] Fiindcă este cît se poate de clar că noi avem, în afară de trup, şi o anumită viaţă, prin intermediul căreia trupul însuşi este însufleţit şi capabil să se dezvolte — două calităţi pe care le recunoaştem, într-adevăr, şi la animale —, însă noi avem şi o a treia calitate, ce poate fi numită un fel de cap sau ochi al sufletului nostru[31], sau, dacă s-ar putea spune ceva mai potrivit despre raţiune şi inteligenţă, pe care natura animală nu le are. Drept care, vezi, te rog, dacă ai putea găsi ceva care, în natura omului, ar putea fi mai nobil decît raţiunea.
E.: Eu, unul, nu văd absolut nimic mai bun.
Există ceva superior raţiunii? Este Dumnezeu
14. *A.:* Cum adică? Dacă noi am putea găsi ceva de care nu numai că nu te-ai îndoi că există, dar chiar că este mai presus decît

însăşi raţiunea noastră, oare te-ai îndoi să afirmi că acel ceva, indiferent ce anume ar fi, este Dumnezeu ?
E.: Dacă voi putea să aflu ceva mai bun decît ceea ce este foarte bun în natura mea[32], nu voi spune imediat că este Dumnezeu. Pentru că nu-mi place să numesc Dumnezeu ceva decît care raţiunea mea este mai prejos, ci ceva decît care nimic nu este mai presus.[33]
A.: Aşa da! întrucît numai El a dat acestei raţiuni ale tale un sentiment atît de evlavios şi de corect faţă de El[34]. Dar te-aş ruga să-mi spui, dacă tu n-ai fi aflat că există ceva mai presus de raţiunea noastră, ceva care este etern şi neschimbător, oare vei mai sta la îndoială să-1 numeşti pe acesta Dumnezeu ? Fiindcă ştii doar că trupurile sînt schimbătoare, şi, de asemenea, este evident că însăşi viaţa, graţie căreia trupul este însufleţit, din cauza afectelor sale de tot felul, nu este lipsită de schimbare; ba chiar şi raţiunea, care, fie atunci cînd se străduieşte să ajungă la adevăr, fie atunci cînd nu se străduieşte, ori cînd uneori ajunge, iar alteori nu ajunge, s-a dovedit clar că şi ea este schimbătoare. Or, dacă această raţiune, fără să se folosească de vreun instrument corporal: de simţul tactil, de cel gustativ, de cel olfactiv, de cel al auzului sau al văzului, sau de vreun alt simţ care îi este inferior, sesizează prin ea însăşi că există ceva etern şi neschimbător, faţă de care îşi dă totodată seama că ea este inferioară, e necesar ca în acelaşi timp să recunoască şi faptul că Acela este Dumnezeul său.
E.: Voi recunoaşte, de bună seamă, că Dumnezeu este Cel despre Care se va fi constatat că nu-I este nimic mai presus.
A.: Bine zis. Fiindcă acum îmi va fi suficient să arăt că există ceva de genul acesta, care tu ori ai să mărturiseşti că este Dumnezeu, ori, dacă este ceva mai presus, vei fi iarăşi de acord cu mine că este însuşi Dumnezeu. Drept care, fie că este vorba de ceva mai presus de realitate, fie că nu este vorba de aşa ceva, va deveni clar că este

Dumnezeu, de vreme ce eu, aşa cum ţi-am promis, îţi voi demonstra, chiar cu ajutorul Lui însuşi[35], că El este mai presus de raţiune.
E.: Demonstrează-mi atunci ceea ce mi-ai promis.

L

Genul proxim şi diferenţa specifică în senzaţie

VII. 15. *A.*: O voi face îndată. Dar aş vrea să ştiu mai întîi dacă simţul meu corporal este identic cu al tău, sau dacă al meu nu este decît al meu, iar al tău nu este decît al tău. întrucît, dacă ' lucrurile nu stau aşa, eu n-aş putea vedea cu propriii mei ochi ceva pe care nici tu n-ai putea să-1 vezi.
E.: Accept întru totul faptul că noi avem totuşi simţuri individuale, deşi ele sînt de acelaşi gen, cum ar fi cel al văzului sau al auzului sau oricare dintre celelalte. Căci orice om poate nu numai să vadă, dar chiar să şi audă ceea ce un altul nu aude; şi oricine poate să simtă cu un anumit simţ ceea ce un altul nu simte. De unde rezultă clar şi faptul că simţul tău nu este decît al tău, şi că simţul meu nu este decît al meu.
A.: Oare chiar şi despre acel simţ interior (menţionat mai sus) ai să-mi spui acelaşi lucru, sau cu totul altceva ?
E.: Evident, nimic altceva. Fiindcă şi acel simţ interior al meu percepe, de regulă, senzaţia mea, precum al tău o percepe pe a ta; întrucît tocmai de aceea, foarte adesea, sînt întrebat de cel care vede ceva anume dacă şi eu văd acel lucru, pentru că eu simt că văd sau nu văd, nu cel care mă întreabă.
A.: Cum adică ? Oare nu-şi are fiecare dintre noi, luat în parte, propria sa raţiune ? Deoarece se poate întîmpla ca eu să înţeleg un anumit lucru, în timp ce tu nu-1 înţelegi; iar tu nici măcar n-ai putea şti dacă eu înţeleg, în timp ce eu ştiu.
E.: Da, este evident chiar şi faptul acesta, că fiecare dintre noi luat în parte are propriul său spirit raţional.
16. *A.*: Cumva ai putea să susţii şi faptul că fiecare dintre noi luat în parte are sorii pe care-i vede numai el, sau lunile ori luceferii, ori toate celelalte de acest gen, deoarece[36] fiecare le vede pe acestea şi cu propriul său simţ?
E.: Cu nici un chip n-aş spune una ca asta.
A.: Prin urmare, putem să vedem împreună cu mulţi alţii unul Şi acelaşi lucru, deşi, în cazul fiecăruia dintre noi, simţurile noastre sînt deosebite, fiecare dintre ele pentru fiecare; noi simţim cu acestea toate numai acel lucru pe care îl vedem în acelaşi timp; dar, cu toate că simţul meu este unul, şi al tău este altul, se poate

totuşi întîmpla ca ceea ce vedem împreună să nu fie într-un fel al meu, şi în alt fel al tău; ci acel lucru să ni se ofere fiecăruia dintre noi unul şi acelaşi, şi să fie văzut la fel şi în acelaşi timp de către fiecare dintre noi.
E.: Da, este cît se poate de evident.
A.: Putem chiar să auzim amîndoi în acelaşi timp una şi aceeaşi voce, dar, cu toate că auzul meu este unul şi al tău este altul, vocea auzită totuşi de mine nu este diferită de aceea auzită de tine — cea pe care noi o auzim în acelaşi timp amîndoi, iar auzul meu nu prinde doar o parte din ea, şi nici al tău o altă parte, ci, indiferent ce va fi sunat reprezintă sunetul unic şi întreg, cel care trebuie să fie auzit în acelaşi timp de noi amîndoi.
E.: Şi lucrul acesta este evident.
17. *A.*: în sfîrşit, este cazul, de acum, să deduci din ceea ce discutăm aceleaşi lucruri şi despre celelalte simţuri ale trupului, evident ceea ce se referă la acest subiect, anume că, aşa cum cele două perechi de urechi sau de ochi ale noastre nu se comportă întru totul la fel, tot astfel nu se comportă nici total diferit. Pentru că, de pildă, atît eu, cît şi tu putem să umplem dintr-o singură respiraţie un tub şi apoi să percepem prin miros specificul acelei respiraţii; şi, de asemenea, amîndoi putem să gustăm din aceeaşi miere, ori din vreo altă mîncare sau băutură, şi să simţim prin gust specificul fiecăreia, dar, deşi este vorba de unul şi acelaşi aliment, iar simţurile noastre sînt diferite, adică tu ai simţul tău, iar eu îl am pe al meu, şi deşi amîndoi percepem unul şi acelaşi miros şi unul şi acelaşi gust, totuşi nici tu nu simţi cu simţul meu, nici eu cu al tău, şi nici cu vreun alt simţ, care ar putea să ne fie comun amîndurora, ci simţul meu este numai al meu, şi al tău numai al tău, chiar dacă unul şi acelaşi miros sau unul şi acelaşi gust este perceput şi de unul şi de celălalt; de unde rezultă, aşadar, că aceste simţuri au ceva

identic celor două — atît în cazul auzului, cît şi în cel al văzului; însă tot în această privinţă se şi deosebesc, atunci cînd se raportează la ceea ce discutăm noi acum, deoarece noi, deşi inspirăm amîndoi cu nările unul şi acelaşi aer, ori savurăm gustînd aceeaşi mîncare, totuşi eu nu inspir aceeaşi parte a aerului pe care o inspiri tu şi nici nu gust aceeaşi parte a mîncării pe care o guşti tu, ci, dimpotrivă, eu una, şi tu alta. Şi de aceea eu, ori de cîte ori respir, iau din tot aerul numai acea parte care îmi

este mie suficientă, iar tu, la rîndul tău, din tot aerul iei pe aceea care îţi este ţie suficientă. Iar mîncarea, cu toate că este consumată una şi aceeaşi şi în întregime, atît de unul, cît şi de celălalt, totuşi nu poate fi consumată în întregime numai de mine, sau în întregime numai de tine, aşa cum se întîmplă şi cu un anumit cuvînt, pe care îl auzim în întregime atît eu, cît şi tu; sau cu o anumită formă pe care eu o văd tot atît de bine cît o vezi şi tu; însă din mîncare şi din băutură este necesar ca o parte să treacă în fiinţa mea, şi o alta într-a ta. Sau tu nu prea înţelegi lucrurile astea?

E.: Ba, dimpotrivă, sînt de aceeaşi părere cu tine, că ele sînt foarte clare şi foarte sigure.

18. *A.:* Crezi oare că, în această problemă despre care discutăm acum, simţul tactil trebuie să fie comparat cu simţul văzului sau al auzului ? Cel prin care noi amîndoi putem să simţim prin atingere nu numai unul şi acelaşi trup, ci tu chiar vei putea să atingi aceeaşi parte pe care voi fi putut să o ating şi eu, astfel încît, prin atingere, noi amîndoi să simţim nu numai acelaşi corp, ci chiar şi aceeaşi parte a corpului. Fiindcă deşi nu ne putem însuşi în întregime o mîncare gătită nici eu, şi nici tu, în momentul în care ne hrănim cu ea amîndoi, nu tot astfel se întîmplă şi cu fenomenul de atingere; ceea ce eu voi fi atins fie în întregime, fie doar o singură parte, poţi să atingi şi tu; astfel încît ceea ce atingem amîndoi nu reprezintă o atingere numai pe părţi, ci fiecare în parte atinge întregul.

E.: Mărturisesc că, aşa stînd lucrurile, acest simţ tactil este foarte asemănător cu cele două simţuri discutate mai sus. Dar, în acest fapt, eu văd că există şi o mare neasemănare, fiindcă, dacă noi amîndoi putem şi să vedem, şi să auzim un anumit lucru în acelaşi timp, ba chiar în aceeaşi clipă, atît în întregime, cît şi pe părţi luate una cîte una, în schimb nu putem să atingem ceva în întregime amîndoi, exact în acelaşi moment, ci doar în anumite părţi; aceeaşi parte n-o putem atinge decît în momente diferite; fiindcă eu nu pot să-mi exercit atingerea mea pe nici o parte pe care îţi exerciţi tu atingerea ta, decît cu condiţia ca tu să ţi-o fi retras pe a ta.

19. *A.:* Ai răspuns cu foarte mare precauţie. Dar e cazul să ai în vedere şi următoarea situaţie: dintre toate cele pe care noi le simţim, există unele pe care le simţim amîndoi, şi altele pe care

le simţim fiecare în parte; dar, în privinţa simţurilor noastre personale, le simţim fiecare cu simţurile proprii, astfel încît nici eu nu simt cu simţul tău, şi nici tu cu al meu, dar trebuie să ne întrebăm ce anume dintre aceste lucruri percepute este simţit de noi prin intermediul simţurilor trupului, mai precis, care anume dintre lucrurile materiale nu putem să-1 percepem amîndoi, ci fiecare în parte, şi în ce situaţie devine el al nostru, astfel încît să-1 putem îndrepta înspre noi şi să-1 putem şi schimba ?

Adică, exact aşa cum se întîmplă cu mîncarea şi cu băutura, din care nici o parte pe care eu o voi fi însuşit n-o vei fi putut însuşi şi tu; fiindcă şi atunci cînd doicile redau pruncilor alimentele, gata mestecate în propria lor gură, totuşi ceea ce gustul lor şi-a însuşit din ele şi 1-a transferat în măruntaiele lor nu se va putea cu nici un chip readuce înapoi spre a fi restituit în hrana pruncului. Deoarece gîtlejul, cînd gustă ceva cu plăcere, chiar şi numai în mică măsură, îşi revendică totuşi şi pentru el o parte ce nu mai poate fi readusă înapoi şi o constrînge să devină ceea ce convine naturii corpului. Căci dacă nu s-ar întîmplă aceasta, n-ar mai rămîne în gură nici un fel de savoare, după ce alimentele acelea gata mestecate vor fi fost restituite şi eliminate din gură.

Or, acelaşi lucru poate fi adus în discuţie pe bună dreptate şi în privinţa părţilor aerului pe care-1 inspirăm cu nările. Căci, chiar dacă tu ai putea să inspiri ceva din aerul pe care urmează să-1 elimin eu, totuşi tu nu vei reuşi să inspiri şi ceea ce a trecut în sistemul meu de alimentare cu aer, întrucît aşa ceva nici nu mai poate fi restituit. Deoarece pînă şi medicii ne învaţă să folosim nările în alimentarea organismului cu aer; o alimentare pe care eu pot să o simt şi numai inspirînd, iar cînd expir aerul să nu-1 restitui în aşa fel încît acesta să fie simţit de tine imediat atunci cînd tu îl inspiri cu nările.

Cît despre celelalte lucruri perceptibile, pe care, deşi le simţim, nu le ducem totuşi alterate în organismul nostru prin faptul că le simţim, putem să le percepem amîndoi, fie în aceeaşi clipă, fie într-un mod alternativ, în momente diferite, astfel încît să fie perceput de tine ori întregul, ori numai partea pe care o percep şi eu. La fel stau lucrurile şi cu lumina, ori cu sunetul sau corpurile pe care le atingem, dar care totuşi nu ne vatămă.

E.: Pricep.

A.: Este clar, prin urmare, că cele pe care nu le transformăm în altceva, dar pe care le percepem totuşi cu simţurile trupului, nu aparţin naturii simţurilor noastre, şi tocmai de aceea ne sîm comune într-o măsură mai mare decît altele, fiindcă nu sînt transformate în bunul nostru propriu şi schimbate în ceva personal.

E.: Sînt întru totul de aceeaşi părere.
A.: Deci, trebuie să fie considerat ca fiind propriu şi oarecum personal numai ceea ce fiecare dintre noi socoteşte a fi doar pentru sine însuşi, şi ceea ce numai perceput în sine ca ceva ce aparţine naturii sale în mod special; în timp ce comun, şi, ca să zic aşa, public, este ceea ce este perceput de toţi cei care simt, fără nici un fel de stricare şi transformare de sine.[37]
E.: Aşa este.

I

Obiectele comune în ordinea inteligibilă. Numerele

VIII. 20. *A.*: Haide şi concentrează-ţi acum atenţia, şi spune-mi dacă poate fi găsit ceva pe care toţi cei care raţionează, fiecare cu propria sa raţiune şi cu propria sa minte, să îl vadă ca pe un obiect ce se înfăţişează tuturor la fel, ceva care, atunci cînd se află la dispoziţia tuturor, nu se transformă în altceva doar spre folosul acelora cărora li s-a pus la dispoziţie, cum ar fi mîncarea sau băutura, ci rămîne nestricat şi întreg, fie că aceia îşi dau seama, fie că nu-şi dau seama. Crezi oare, într-adevăr, că nu există nimic de genul acesta ?
E.: Ba, dimpotrivă, eu văd că există multe de acest gen, însă dintre ele este îndeajuns să menţionez doar unul singur: cel pe care raţiunea şi adevărul numărului îl pun la dispoziţia tuturor celor care raţionează, aşa cum orice socotitor încearcă să-1 înţeleagă cu propria sa raţiune şi inteligenţă; şi, în timp ce unul poate să facă lucrul acesta mai uşor, iar altul mai greu, un altul nu poate să facă lucrul acesta deloc, în ciuda faptului că ştiinţa numărului li se oferă în mod egal tuturor celor care sînt în stare să şi-o însuşească; şi chiar şi atunci cînd fiecare o pricepe, ea nici nu se schimbă şi nici nu se transformă într-un fel de aliment al celui care ° înţelege; şi nici atunci cînd cineva se înşală în privinţa acesteia, ^e^a nu suferă scăderi, ci rămîne la fel de adevărată şi de întreagă,

J

în timp ce acela se află într-o eroare cu atît mai mare, cu cît o vede pe ea mai imperfectă.
21. *A.*: întru totul corect. însă observ că tu, ca unul care nu este deloc nepriceput la astfel de lucruri, ai găsit repede ce să-mi răspunzi. Totuşi, dacă cineva ţi-ar spune că aceste numere nu au fost întipărite în sufletul nostru în conformitate cu o anumită natură a lor, ci fac parte dintre lucrurile pe care le atingem cu simţurile trupeşti, ca şi cum ar fi vorba de nişte imagini întipărite în suflet ale celor vizibile, tu ce-ai răspunde? Oare şi tu le socoteşti la fel ?
E.: Cu nici un chip n-aş gîndi în felul acesta. Fiindcă, dacă eu n-am perceput numerele cu un simţ trupesc, tocmai de aceea n-am putut să percep cu un simţ trupesc nici legea diviziunii numerelor, şi nici pe aceea a sumei lor. întrucît, cu această lumină a minţii resping ca fiind orice rezultat greşit pe care mi-1 prezintă cineva, fie adunînd, fie scăzînd, atunci cînd socoteşte. Şi tot ceea ce eu ating cu unul dintre simţurile trupului, cum este, de pildă, cerul acesta, sau pămîntul acesta, sau oricare alte elemente concrete, pe care le percep într-însele, nu ştiu cît timp va dura ca senzaţie. Dar şapte şi cu trei fac zece; şi aceasta nu numai acum, ci absolut întotdeauna, deoarece nicidecum vreodată şapte şi cu trei n-au făcut şi nu vor face decît zece. Aşadar, nu degeaba am afirmat că acest adevăr de nezdruncinat al numărului[38] nu-mi este comun numai mie, ci oricui altcuiva care raţionează.
22. *A.*: N-am cum să mă opun ţie cînd îmi prezinţi lucruri foarte sigure şi foarte adevărate. Dar ai să vezi imediat că nici aceste numere n-au fost obţinute prin mijlocirea simţurilor trupului, dacă ai să observi că orice număr şi-a primit denumirea ţinîndu-se cont de cîte ori 1-a avut în conţinutul său pe unu; de exemplu: dacă el a inclus în conţinutul său de două ori unitatea, se numeşte doi; dacă a inclus-o de trei ori, se numeşte trei; iar dacă are în conţinutul său de zece ori unitatea, atunci este numit zece; şi tot ^a^şa se întîmplă cu orice număr: de cîte ori are în conţinutul său pe unu, de aici îşi trage şi numele şi este numit în consecinţă.[39] Dar oricine gîndeşte în modul cel mai serios la cifra *unu* află de bună seamă că aceasta nu poate fi sesizată cu nici unul dintre simţurile trupului. Căci, indiferent ce este perceput cu un astfel de simţ, oricine îşi dă imediat seama că nu e vorba doar de unul, ci de mai

multe; întrucît acel ceva este un corp, şi, în consecinţă, are părţi nenumărate. Dar, fără a urmări cu de-amănuntul părţile lui mai mici şi mai puţin articulate, trebuie reţinut că un corp, oricît de mic ar fi el, are totuşi o parte dreaptă şi una stîngă, una superioară şi alta inferioară; sau una mai apropiată şi alta mai îndepărtată; sau, în sfîrşit, unele părţi la extremităţi şi o altă parte la mijloc.
Fiindcă este necesar să recunoaştem că toate acestea caracterizează orice măsură corporală, oricît de mică ar fi ea, şi tocmai de aceea se cuvine să admitem că nici un corp nu este într-un mod pur şi categoric unul singur, în care să nu poată fi numărate totuşi atît de multe părţi, dacă nu există şi cunoaşterea temeinică a acelei unităţi. Căci, atunci cînd eu îl caut pe unu într-un corp — şi nu mă îndoiesc că nu-1 găsesc —, ştiu în mod clar ce anume

caut eu acolo, şi ştiu şi de ce nu-1 găsesc acolo, şi de ce nu poate fi găsit acolo, sau, mai degrabă, de ce nu se află acolo nicidecum. Aşadar, unde anume ştiu eu că acest corp nu este unul singur ? întrucît, dacă n-aş cunoaşte pe unul, n-aş putea să număr în respectivul corp mai multe părţi. însă, oriunde voi fi cunoscut pe unul, nu-1 voi fi cunoscut în nici un caz printr-un simţ al trupului; fiindcă printr-un simţ al trupului nu iau cunoştinţă decît cu trupul, de care ne-am convins deja că, în mod precis şi categoric, nu este unul singur. Mai departe, dacă noi n-am perceput pe unul printr-un simţ al trupului, înseamnă că n-am perceput nici un număr cu simţul respectiv, nici măcar pe unul dintre acele numere pe care le întrezărim cu inteligenţa. Căci în oricare dintre acestea nu există nici măcar unul care să nu-şi tragă numele de la de cîte ori îl conţine el pe unu, a cărui percepere nu se realizează printr-un simţ al trupului. Fiindcă partea care reprezintă jumătatea oricărui corpuscul, deşi întregul se constituie din două părţi, îşi are propria sa jumătate; şi tot aşa şi cele două părţi care se află într-un corp, nici ele nu sînt pur şi simplu două; în schimb, numărul acela care este numit *doi,* deoarece conţine de două ori ceea ce este în mod simplu *unul,* partea care este jumătatea acestuia, adică însuşi acel lucru care este pur şi simplu unul, iarăşi nu poate să aibă jumătatea sau treimea sa, ori o altă parte de indiferent ce mărime, întrucît şi ea este simplă şi în mod categoric una.[40]
23. Aşadar, fiindcă noi, cei care respectăm ordinea numerelor, vedem că după unu urmează doi, care număr, raportat la unu, se

dovedeşte a fi dublul lui; iar dublul lui doi nu se adaugă imediat, ci după interpunerea lui trei urmează patru, care este dublul lui doi. Şi acest calcul se extinde la toate celelalte numere, în baza unei legi foarte precise şi neschimbătoare, astfel încît după unu, adică după cel dintîi dintre toate numerele, cu excepţia lui însuşi, primul este cel care are dublul lui; întrucît, după el, urmează doi; iar după următorul, adică după doi, exceptîndu-1 acum pe acesta, urmează numărul care are dublul lui; căci imediat după doi urmează trei, iar cel care vine după el este patru, adică dublul lui doi; căci după al treilea, adică după de trei ori unu, primul număr este de patru ori unu; al doilea după acesta, de cinci ori unu; iar al treilea, de şase ori unu, care este dublul lui trei.
Şi tot aşa şi în continuare: după al patrulea, lăsîndu-1 la o parte pe acesta, numărul patru are dublul lui; căci după patru, adică de patru ori unu, primul număr este cinci, următorul şase; al treilea, şapte; al patrulea, opt, care este dublul lui patru. Dar la fel şi în continuare: în toate celelalte numere vei găsi acel număr care s-a aflat în cea dintîi pereche de numere, respectiv în unu şi în doi, astfel încît la atîtea intervale de ori se află dublul unui număr de baza sa, de cîte ori fiecare număr se raportează la cifra de început.[41]
Prin urmare, de unde intuim noi acest adevăr pe care îl constatăm a fi atît de neschimbat, de solid şi de intact în toate numerele ? Căci absolut nici unul nu se raportează la toate celelalte numere numai prin vreun simţ al trupului, întrucît acestea sînt nenumărate. Aşadar, de unde ştim noi că lucrurile stau astfel în cazul tuturor numerelor, sau mai degrabă, cu ce proces imaginativ, ori cu ce închipuire[42] poate fi intuit un adevăr atît de sigur despre un număr şi cu atîta siguranţă într-un noian de soluţii, dacă el nu se intuieşte cu acea lumină interioară, pe care simţurile corporale o ignoră ?
24. Pe baza acestora, şi a multor altor dovezi asemănătoare lor, sînt siliţi să recunoască, împreună cu toţi cei care raţionează, cei cărora Dumnezeu le-a dat inteligenţă, şi cărora încăpăţînarea nu le-a întunecat-o (să recunoască, deci) că legea şi adevărul numerelor nu se raportează la simţurile trupului, că acestea sînt sigure şi imuabile şi că ele trebuie să fie considerate aceleaşi pentru toţi cei care raţionează. Din care motiv, dacă multe alte lucruri, care ar putea să se întîmple şi care sînt prezentate împreună şi se află în mod public la dispoziţia tuturor celor care raţionează, şi

de către ei sînt examinate cu mintea şi cu judecata fiecăruia dintre cei care raţionează; şi, dacă ele rămîn neatinse şi neschimbate, eu aş fi acceptat de bunăvoie ca acest adevăr şi această lege a numărului să-ţi fi apărut ţie în faţa ochilor mai ales atunci cînd ai vrut să-mi răspunzi la ceea ce te întrebasem. Fiindcă nu fără motiv numărul a fost legat direct de înţelepciune în Cărţile Sfinte, cărţi în care stă scris: „cercetat-am pînă şi inima mea ca să ştiu, să cuget şi să scrutez înţelepciunea şi numărul"[43].
înţelepciunea
IX. 25. Te rog, totuşi, să-mi spui ce părere crezi că trebuie să ne facem despre înţelepciune ? Consideri cumva că fiecare om îşi are înţelepciunea sa, ori, dimpotrivă, crezi că există o singură înţelepciune, aflată în mod nedistinct la dispoziţia tuturor, la care, cu cît fiecare devine părtaş într-un mod mai deplin, cu atît este mai înţelept ?
E.: încă nu-mi dau seama despre ce înţelepciune vorbeşti, dar văd, desigur, cît de felurit este interpretată de către oameni expresia „ce se face cu înţelepciune" sau „ce se spune a fi cu înţelepciune". Căci li se pare, de pildă, că acţionează într-un mod înţelept atît cei care slujesc la oaste, cît şi cei care, dispreţuind milităria, se trudesc din greu şi-şi cultivă cu multă grijă ogorul; drept care laudă de zor această ocupaţie, pe care o atribuie şi ei înţelepciunii; şi tot aşa şi cei care sînt abili în a născoci tot felul de modalităţi de a-şi aduna bani: şi lor li se pare că sînt înţelepţi, cu toate că nu în mai mică măsură şi cei care le neglijează pe acestea, sau chiar nutresc dispreţ pentru cele vremelnice şi îşi îndreaptă întreaga lor atenţie spre cercetarea şi aflarea adevărului, ca să se cunoască şi pe ei înşişi şi pe Dumnezeu, consideră că această măreaţă realizare aparţine tot înţelepciunii; dar şi cei care nu

vor să se dedice acestui răgaz de a cerceta şi de a contempla adevărul, ci mai degrabă se zbat să-şi arate grija faţă de semeni prin preocupări şi îndatoriri foarte obositoare, implicîndu-se cu zel în activitatea de a orienta ori a administra în mod corect pe cele omeneşti, se consideră că şi ei sînt înţelepţi; şi tot aşa şi cei care acţionează în amîndouă dintre aceste sarcini, cei care pe de o parte trăiesc întru contem-

plarea adevărului, iar pe de altă parte socotesc că sînt datori societăţii umane cu eforturile impuse de îndatoririle asumate; ei bine, şi lor li se pare că deţin laurii înţelepciunii. Trec peste nenumărate şcoli filozofice, din rîndul cărora nu este probabil nici măcar una care, punîndu-şi pe adepţii lor mai presus decît pe ai altora, să nu pretindă că numai ai lor sînt înţelepţi.[44]
Or, întrucît subiectul acesta este dezbătut acum de către noi, eu cred că tocmai de aceea nu trebuie să răspundem cu ceea ce deţinem doar prin credinţă, ci, dimpotrivă, cu ceea ce deţinem printr-o cunoaştere clară; motiv pentru care eu nu voi putea să-ţi răspund în nici un fel la ceea ce m-ai întrebat, decît dacă ceea ce deţin printr-o credinţă fermă[45] voi ajunge să cunosc şi prin contemplare, şi, conducîndu-mă de raţiune, voi afla în ce constă înţelepciunea însăşi.
26. *A.:* Crezi cumva că înţelepciunea este altceva decît adevărul, cel în baza căruia se întrezăreşte şi se deţine binele suprem ? Căci şi aceia despre care ai pomenit că urmează diverse opinii doresc cu ardoare şi ei binele, şi fug de rău; dar ei umblă pe căi felurite tocmai pentru că fiecăruia binele i se pare a fi altceva. Aşadar, oricine doreşte să dobîndească ceea ce nu era de dorit, deşi el nu l-ar dori dacă nu i s-ar părea cu adevărat bun, totuşi greşeşte. Insă cel care nu rîvneşte la nimic nu poate să greşească, şi tot aşa nici cel care rîvneşte la ceea ce trebuie să rîvnească. Prin urmare, toţi oamenii, în măsura în care rîvnesc la viaţa fericită, nu greşesc; dar, în măsura în care fiecare dintre ei nu respectă acea conduită de viaţă ce duce la fericire, în timp ce mărturiseşte deschis, ba chiar proclamă, că nu vrea nimic altceva decît să ajungă la fericire, tot atît de mult greşeşte.[46] Pentru că este o greşeală să se mai urmărească ceva care nu duce acolo unde voim să ajungem. Şi cu cît cineva greşeşte mai mult pe drumul vieţii, cu atît e mai puţin înţelept. Fiindcă el cu atît se află mai departe de adevărul în care supremul bine este mai întîi întrezărit şi mai apoi dobîn-dit. însă, după ce supremul bine a fost urmărit şi dobîndit, oricine devine fericit, lucru pe care îl dorim[47] cu toţii, fără nici un fel de divergenţe de opinii. Căci, aşa cum de altfel s-a constatat că noi toţi voim să fim fericiţi, tot astfel s-a constatat şi că dorim să fim înţelepţi, deoarece fără înţelepciune nimeni nu este fericit. întrucît nimeni nu este fericit decît în sfera binelui suprem, care se

întrezăreşte şi se dobîndeşte doar întru acest adevăr, pe care îl numim înţelepciune. Prin urmare, aşa cum înainte de a fi fericiţi a fost totuşi întipărită în minţile noastre noţiunea de fericire — deoarece prin ea ştim în mod hotărît şi afirmăm fără nici o îndoială că vrem să fim fericiţi —, tot astfel şi mai înainte de-a fi înţelepţi, avem întipărită în minte noţiunea de înţelepciune, cea prin care fiecare dintre noi, dacă ar fi întrebat cît de mult ar dori să fie înţelept, ar răspunde fără vreo umbră de îndoială că vrea în mod categoric.[48]
27. De aceea, dacă deja ne-am pus de acord asupra a ceea ce este înţelepciunea, pe care probabil nu erai în stare s-o explici în cuvinte — deoarece, dacă n-ai fi întrezărit-o în suflet în nici un fel, n-ai fi ştiut în nici un fel că vrei să fii înţelept, şi nici că trebuie să vrei, lucru pe care nu cred că intenţionezi să-1 negi —, vreau deci să-mi spui dacă acum consideri că atît înţelepciunea, cît şi raţiunea numărului, şi la fel şi adevărul se oferă deopotrivă tuturor celor care raţionează, sau, dat fiind că spiritele oamenilor sînt tot atît de numeroase cîţi oameni sînt, drept care nici eu nu-mi dau seama de mintea ta, nici tu de a mea, n-ai fi putut crede chiar că există tot atîtea înţelepciuni cîţi înţelepţi ar fi putut să existe.
E.: Dacă binele suprem este unul şi acelaşi pentru toţi, înseamnă că şi adevărul, cel în baza căruia se întrezăreşte ceva şi apoi se dobîndeşte, respectiv înţelepciunea, este unul şi acelaşi pentru toţi.
A.: Dar te mai îndoieşti oare că Binele Suprem, oricare ar fi el, ar fi unul şi acelaşi pentru toţi oamenii ?
E.: De bună seamă că mă îndoiesc, deoarece observ că diferite persoane se bucură de diverse lucruri, de unde deduc că la fel s-ar putea întîmpla şi în privinţa bunurilor supreme proprii.
A.: Aş vrea, într-adevăr, ca nimeni să nu se îndoiască de Binele Suprem, indiferent ce anume ar fi el, tot aşa cum aş vrea ca nimeni să nu se mai îndoiască nici de faptul că omul nu poate deveni fericit decît dacă acel bine a fost atins. Dar, întrucît este vorba de o problemă prea vastă, care necesită probabil o lungă dezbatere, să presupunem totuşi că există tot atît de multe bunuri supreme, cîte lucruri diverse există, care sînt rîvnite ca bunuri supreme de diverşi oameni. Dar, oare, nu tocmai de aceea rezultă că însăşi înţelepciunea nu este una şi aceeaşi pentru toţi, întrucît şi aceste bunuri, pe care oamenii le întrezăresc în ea şi din care aleg ceea

ce cred, sînt multe şi diverse ? Căci, dacă gîndeşti, atunci poţi să te îndoieşti şi de lumina soarelui că este una singură, întrucît şi cele pe care le întrezărim în ea sînt multe şi diverse. Or, dintre acestea multe fiecare îşi alege ce vrea, ceva de care să se bucure prin simţul văzului: unul, de pildă, priveşte cu plăcere înălţimea unui munte şi

se bucură nespus de această privelişte; altul preferă întinderea unei cîmpii; un altul adîncul văilor; altul îşi alege verdeaţa răcoroasă a dumbrăvilor, altul mişcătoarea întindere a mării; în sfîrşit, un altul le pune pe toate acestea la un loc, ori numai pe unele dintre ele, pentru bucuria de a le privi în acelaşi timp. Prin urmare, aşa cum multe şi diverse sînt cele pe care oamenii le văd şi le selectează în lumina soarelui pentru a-şi desfăta privirile cu ele, în ciuda faptului că lumina soarelui este una, lumină în care privirea oricui vede observă şi selectează pentru sine numai partea de care vrea să se bucure, tot astfel şi în cazul bunurilor, chiar dacă ele sînt multe şi diverse, fiecare şi—1 alege dintre ele pe care îl va voi şi, contemplîndu-1 şi însuşindu-şi-1, se decide într-un mod corect şi adevărat să se bucure de el ca de bunul său suprem; dar s-ar putea întîmpla ca însăşi lumina înţelepciunii, în care acestea pot fi văzute şi însuşite, să fie una singură, comună tuturor celor înţelepţi.

E.: Recunosc că se poate întîmpla aşa, şi nimic nu poate împiedica înţelepciunea să fie una singură, aceeaşi pentru toţi, chiar dacă bunurile supreme sînt multe şi diferite. Aş vrea totuşi să ştiu dacă este sau nu aşa. Căci ceea ce admitem că s-ar putea întîmpla să fie aşa, nu admitem să fie aşa la nesfîrşit.

A.: Să reţinem pentru moment faptul că înţelepciunea există; dar in ce măsură este ea una singură, aceeaşi pentru toţi, sau în ce măsură doar înţelepţii au o înţelepciune proprie, aşa cum au şi propriile lor suflete sau spirite, reprezintă un lucru pe care încă nu-1 ştim.

•£.: Aşa este.

X. 28. *A.*: Totuşi, cum ? De unde ne dăm noi seama de ceea ce reţinem ca adevărat, respectiv că există înţelepciune, şi înţelepţi Ş[1] că toţi oamenii vor să fie fericiţi ? Fiindcă nu mă îndoiesc nicidecum că tu observi lucrul acesta şi că el este adevărat ? Prin urmare, •ţi dai seama de acest adevăr, tot aşa cum îţi dai seama şi de cugeti tău, pe care, dacă nu mi l-ai face cunoscut, l-aş ignora pur şi

simplu; or, cumva adevărul acesta poate fi văzut astfel şi de către mine, chiar dacă tu încă nu mi l-ai fi spus ?

E.: Mai mult decît atît, eu sînt sigur că el poate fi constatat şi de către tine, chiar şi fără voia mea.

A.: Prin urmare, acest adevăr pe care îl constatăm amîndoi, fiecare însă cu propriul său spirit, nu este oare comun amîndurora ?

E.: Este cît se poate de evident.

A.: Şi iarăşi cred că nu negi nici faptul că trebuie să ne preocupăm de înţelepciune, şi că admiţi că şi asta este un adevăr.

E.: Dar nu mă îndoiesc de asta cîtuşi de puţin.

A.: Şi încă aş mai vrea să ştiu dacă noi am putea oare să negăm că acest adevăr este şi unul singur, comun tuturor celor care ştiu că el trebuie să fie considerat comun, deşi fiecare îl percepe nu cu mintea mea, nici cu a ta, nici cu a altcuiva, ci cu propria sa minte, dat fiind faptul că tot ceea ce este perceput se află la dispoziţia tuturor celor care îl percep în comun ?

E.: Cu nici un chip n-am putea.

A.: Şi din nou te întreb: oare n-ai să admiţi că trebuie să ne ducem viaţa în mod cinstit; că pe cele rele trebuie să le subordonăm celor mai bune şi să punem pe acelaşi plan pe cele de aceeaşi importanţă şi să atribuim fiecăruia ceea ce i se cuvine; că în toate acestea există un mare adevăr, care ne vine în ajutor, atît mie, cît şi ţie, cît şi tuturor acelora care văd lucrurile în acelaşi fel cu noi ?

E.: Sînt de acord.

A.: Sau cum ? Vei putea cumva să negi că cel integru este mai bun decît cel corupt, că ceea ce este etern este mai bun decît ceea ce este vremelnic, că ceea ce este inviolabil este mai bun decît ceea ce este violabil ?

E.: Cine ar putea nega ?

A: Aşadar, poate cumva fiecare să considere acest adevăr drept adevărul său propriu, de vreme ce el trebuie să fie contemplat într-un mod neclintit de către toţi cei care pot să-1 contemple ?

E.: Bineînţeles că nimeni n-ar putea să susţină că acest adevăr este bunul său propriu, din moment ce el este unic în aceeaşi măsură, în care este şi acelaşi pentru toţi.

A: Şi iarăşi te-aş mai întreba: cine ar putea să conteste că sufletul trebuie să fie scos din stricăciune şi că trebuie îndreptat spre

nestricăciune, mai precis, că nu trebuie să fie căutată stricăciunea, ci nestricăciunea ? Sau, întrucît se recunoaşte că adevărul există, cine n-ar înţelege că el este neschimbător şi n-ar observa că el se oferă în mod egal tuturor minţilor capabile să şi-1 reprezinte ?

E.: Este foarte adevărat ceea ce spui.

A.: Cum adică ? Se va îndoi oare cineva că acea viaţă, care a fost smulsă din orice fel de neadevăr printr-un mod de a gîndi sigur şi corect, este mai bună decît aceea care este înăbuşită de ispite şi dată peste cap cu uşurinţă de neplăceri vremelnice ?

E.: Cine s-ar putea îndoi şi de asta ?

29. *A.*: In sfîrşit, n-am să te mai întreb de multe altele de genul acestora. Fiindcă îmi este îndeajuns ca tu să

recunoşti şi să fii în deplin acord cu mine că este foarte evident faptul că aceste adevăruri ni se înfăţişează tuturor ca nişte axiome, şi ca nişte lumini călăuzitoare ale virtuţilor, nu numai adevărate, ci şi imuabile; şi nu numai atunci cînd sînt luate una cîte una, ci şi cînd sînt luate toate la un loc, spre a fi contemplate de cei care sînt în măsură să le privească în profunzime, fiecare cu mintea sa şi cu propriul său cuget.[49] Dar te mai întreb totuşi dacă ţi se pare că toate aceste axiome se referă la înţelepciune. întrucît cred că, după opinia ta, cel care a dobîndit înţelepciunea este un înţelept.
E.: Exact aşa mi se pare.
A.: Ce vrei să spui cu asta ? Cumva că cel care trăieşte într-un mod echitabil ar putea să trăiască în continuare aşa, dacă n-ar vedea ce lucruri inferioare trebuie să subordoneze celor care sînt mai de valoare, şi cum să le pună pe acelaşi plan pe cele care sînt egale între ele, şi cît este de necesar să dea fiecăruia ceea ce îi aparţine ?
E.: Nu, n-ar putea.
A.: Vei nega deci că cel care le vede pe toate acestea nu cu înţelepciune le vede ?
E.: Nu, nu neg.

A.: Vezi ? Cel care trăieşte cu chibzuială, oare nu preferă el nestricăciunea şi nu crede de cuviinţă că aceasta trebuie să fie pusă mai presus decît stricăciunea ?
E.: Cît se poate de evident.
A.: Prin urmare, cînd el îşi alege ceva spre care să-şi îndrepte sufletul, ceva pe care nimeni nu pune la îndoială că trebuie să fie ales, este oare posibil să i se conteste faptul că alege cu chibzuinţă ?
E.: Eu, unul, n-aş contesta aceasta cu nici un chip.
A.: Deci, cînd el îşi îndreaptă atenţia spre ceea ce alege într-un mod înţelept, el şi-o îndreaptă în mod categoric cu înţelepciune.
E.: Este foarte sigur.
A.: Dar şi cel care nu este îndepărtat de la ceea ce alege cu înţelepciune, sau nu este îndepărtat prin nici un fel de terori şi pedepse de la lucrul spre care se îndreaptă cu înţelepciune, în mod categoric şi acela acţionează cu înţelepciune.
E.: Absolut fără nici un dubiu.
A.: Aşadar, este foarte evident faptul că toate acestea pe care le-am numit axiome şi lumini călăuzitoare ale virtuţilor ţin de înţelepciune, dat fiind că fiecare, cu cît se foloseşte mai mult de acestea pentru a-şi trăi viaţa şi a-şi duce existenţa conform lor, cu atît mai mult trăieşte şi acţionează cu înţelepciune; însă nu-i corect să se afirme că tot ceea ce se face cu înţelepciune este separat de înţelepciune.
E.: Este absolut aşa.
A.: Prin urmare, pe cît de adevărate şi de neschimbate sînt legile numerelor, a căror lege şi al căror adevăr ai zis că se află în mod imuabil şi la dispoziţia tuturor celor care le au în vedere, tot pe atît de adevărate şi de imuabile sînt şi legile înţelepciunii, despre care, fiind întrebat acum în detaliu, ai răspuns că ele sînt adevărate şi palpabile şi ai admis că se află, pentru contemplare, la dispoziţia tuturor celor care sînt în măsură să le contemple.

Identitatea de natură dar şi diversitatea de funcţii dintre înţelepciune şi Număr[50]

XI. 30. *E.:* Nu mă pot îndoi. Dar aş dori mult să ştiu dacă acestea două — înţelepciunea şi numărul — sînt conţinute sau nu într-un singur gen, întru cît ai menţionat deja că ele se află într-un strîns raport chiar şi în *Sfintele Scripturi*[51]; aş vrea să ştiu deci dacă

unul derivă din celălalt, sau dacă unul este inclus în celălalt, altfel spus, dacă numărul derivă din înţelepciune, sau se află în înţelepciune. Pentru că eu nu m-aş hazarda să afirm că înţelepciunea derivă din număr, sau că este inclusă în număr. De fapt, nu ştiu cum se face, dar mie înţelepciunea mi s-a părut a fi întotdeauna cu mult mai demnă de veneraţie decît numărul, dat fiind faptul că, în viaţa mea, am cunoscut mulţi matematicieni şi tot felul de socotitori[52], sau dacă e nevoie să-i numim cumva cu un alt nume, pe toţi cei care calculează iute şi la perfecţie, însă mi-am dat seama că printre ei nu sînt decît foarte puţini înţelepţi, sau poate chiar nici unul.
A.: Spui ceva de care, de obicei, şi eu mă mir. Căci eu însumi, ori de cîte ori examinez în sinea mea adevărul numerelor şi constat că el este imuabil, şi văd sanctuarul lui ca pe ceva tainic sau ca pe o zonă secretă, ori dacă s-ar putea găsi vreun alt termen încă şi mai potrivit, prin care noi să-1 putem numi — un fel de locuinţă ori de lăcaş al numerelor —, simt că mă îndepărtez mult de substanţa Lui. Şi, găsind altceva la care aş putea probabil să cuget, dar neaflînd totuşi ceea ce mi-ar fi suficient să exprim în cuvinte, ca şi cum aş fi sleit de puteri, revin la aceste vorbe ale noastre spre a mă putea exprima, iar pe cele care mi-au fost aşezate în faţa ochilor le exprim aşa cum sînt ele exprimate de obicei. Insă aceasta mi se întîmplă şi cînd cuget despre înţelepciune, atît cît îmi stă în puteri, în modul cel mai atent şi cel mai intens. Şi de aceea mă mir mult, dat fiind că acestea două se află în cel mai sigur şi mai ascuns adevăr, încît se ajunge chiar şi la mărturia *Sfintelor Scripturi,* despre care am pomenit, în care cele două categorii au fost puse în relaţie; aşa cum am spus, mă mir din cale-afară pe ce motiv numărul este lipsit de valoare pentru cei mai mulţi dintre oameni, şi de ce înţelepciunea este atît de apreciată. Dar, în ultimă instanţă, atît una, cît şi cealaltă reprezintă una şi aceeaşi realitate.

Şi totuşi, în Dumnezeieştile Scrieri se vorbeşte despre înţelepciune că „ea ajunge cu tărie de la o margine la alta a lumii şi pe toate le întocmeşte preaplăcut"[53], această putere prin care ea „se întinde cu tărie de la o margine la alta a lumii" vizează probabil numărul; însă cea prin care el, numărul, le ordonează într-un mod preaplăcut, începe să fie numită deja la propriu înţelepciune, deşi puterea atît a unuia, cît şi a celuilalt aparţine aceleiaşi înţelepciuni.

31. Dar, fiindcă ea este aceea care a dat numere tuturor lucrurilor, chiar şi celor mai mărunte şi care au fost aşezate la extremitatea realului — deoarece şi corpurile toate, chiar dacă sînt în lumea realului ultimele, îşi au totuşi şi ele numerele lor — n-a acordat însă facultatea de a şti nici corpurilor, nici tuturor sufletelor, ci numai sufletelor raţionale, ca şi cum numai în acestea şi-ar fi stabilit sălaşul propriu, de unde caută să pună în ordine pe toate celelalte, pînă la cele mai mărunte, cărora le-a dat şi lor numere — şi astfel, pentru că noi ne exprimăm cu uşurinţă opinia despre corpuri, ca despre unele care au fost dispuse mai prejos decît noi, dar în care întrezărim totuşi imprimate respectivele numere, considerăm că pînă şi aceste numere se află mai prejos decît noi, şi tocmai de aceea le socotim a fi de o valoare mai mică. Dar, cînd începem să revenim la ele ca la o culme, constatăm că ele transcend minţile noastre şi rămîn imuabile în însuşi adevărul lor. Şi pentru că puţini sînt cei care pot fi înţelepţi, în timp ce a număra a fost lăsat pe seama celor cu minte mai puţină, tocmai de aceea oamenii admiră înţelepciunea şi dispreţuiesc numerele. Cei învăţaţi însă şi cei studioşi, cu cît sînt mai departe de mizeria pămîntească, cu atît mai mult cercetează cu toată seriozitatea nu atît numărul, cît şi înţelepciunea, găsind că ele fac parte din acelaşi adevăr şi le consideră pe amîndouă preţioase; şi în comparaţie cu acest adevăr ele nu se aseamănă nici cu aurul, nici cu argintul şi nici cu celelalte bunuri de valoare pe care oamenii se zbat să le obţină, ci ei înşişi îşi pierd valoarea în raport cu ele.
32. Să nu te miri dacă tocmai de aceea numerele au fost subevaluate de oameni, în timp ce înţelepciunea se află la mare preţ, fiindcă oamenii pot mai uşor să numere decît să fie înţelepţi, din moment ce îi vezi cum găsesc mai de preţ aurul decît lumina unei candele, iar comparaţia (aurului) cu o candelă este luată în rîs. Dar se întîmplă ca un lucru cu mult inferior să fie preţuit într-o măsură şi mai mare, fiindcă o candelă şi-o poate aprinde pînă şi un cerşetor, dar aur nu deţin decît puţini; cît despre înţelepciune, departe de noi să o socotim mai prejos în comparaţie cu numărul, ea fiind identică acestuia; numai că ea cercetează, doar-doar o găsi, ochiul ce-ar putea să discearnă aceasta. Dar, aşa cum într-un singur foc lumina şi căldura sînt, ca să zic aşa, consubstanţiale, şi nu pot să fie separate una de alta, şi în timp ce căldura ajunge totuşi

la cele care sînt plasate mai aproape de foc, lumina se răspîndeşte în schimb cu mult mai departe, atît în lung, cît şi în lat; tot aşa se întîmplă şi cu puterea inteligenţei, care este inclusă în înţelepciune: cele care sînt mai apropiate, precum spiritele raţionale, încep să se înfierbînte mai repede decît cele care sînt mai îndepărtate, precum corpurile şi deci nu mai sînt atinse de căldura înţelepciunii, ci sînt învăluite doar de lumina numerelor. Sau lucrul acesta este pentru tine cumva neclar, fiindcă nici o asemănare vizibilă nu poate să fie potrivită la orice comparare cu un lucru invizibil. Fii numai atent la ceea ce este suficient pentru chestiunea pe care ne-am propus-o şi care se dovedeşte a fi deosebit de clar chiar şi pentru minţi mai puţin elevate, aşa cum sîntem noi, fiindcă, deşi n-a reieşit îndeajuns de convingător pentru noi dacă numărul se află inclus în înţelepciune sau dacă derivă din înţelepciune, ori dacă însăşi înţelepciunea derivă din număr, ori este inclusă în număr, sau, în sfîrşit, dacă atît o categorie, cît şi cealaltă ar putea să fie expresia aceleiaşi realităţi, atunci este cît se poate de evidentă cealaltă ipoteză, anume că amîndouă sînt adevărate şi că adevărul este imuabil.
XII. 33. Drept care, nu vei putea cu nici un chip să negi că adevărul, care le include pe toate cele care sînt adevărate într-un mod imuabil, este şi el imuabil; adevăr pe care n-ai putea să-1 numeşti al tău, sau al meu, sau al indiferent cărui om, ci să admiţi că el se află la dispoziţia tuturor celor care discern adevărurile imuabile; le discern ca pe o lumină ascunsă în moduri uimitoare, şi totodată ca pe una deschisă şi aparţinînd tuturor. Insă cine ar putea să susţină că tot ceea ce se află în mod public la dispoziţia tuturor celor care raţionează şi a celor care înţeleg poate să aparţină la propriu naturii vreunuia dintre aceştia ? întrucît, aşa cum cred eu, îţi aduci bine aminte ce s-a dezbătut cu puţin mai înainte[54] despre simţurile corporale, şi anume că cele pe care le percepem cu toţii prin simţul văzului şi al auzului, cum ar fi, de exemplu, culorile şi sunetele, pe care şi eu, şi tu le vedem sau le auzim împreună, nu aparţin naturii ochilor sau urechilor noastre, ci ele ne sînt comune ca obiecte ale simţirii. In felul acesta deci cele pe care amîndoi le percepem deopotrivă, atît eu, cît şi tu n-ai [s]ă poţi susţine niciodată că aparţin naturii intelectului vreunuia dintre noi. Căci nu vei putea susţine că ceea ce ochii a două per-

soane văd în acelaşi timp reprezintă ochii unuia sau ai celuilalt, ci reprezintă un al treilea lucru, cel spre care se îndreaptă privirea fiecăruia dintre noi.[55]
E.: Este foarte clar şi foarte adevărat.
34. *A.:* Prin urmare, acest adevăr despre care vorbim deja de multă vreme şi în care întrezărim totodată atît de multe lucruri îl socoteşti cumva a fi mai presus de cugetul nostru, egal cu cugetele noastre, ori cumva inferior ? Căci dacă ar fi inferior, atunci n-am putea emite judecăţi în conformitate cu el, ci despre el, aşa cum emitem

judecăţi despre corpuri, deoarece ne sînt inferioare, şi spunem despre ele de cele mai multe ori nu numai că sînt aşa sau aşa, ci că trebuie să fie aşa sau aşa, după cum şi în legătură cu sufletele noastre ştim nu numai că sufletul este aşa, dar, de cele mai multe ori şi că chiar aşa ar trebui să fie. Dar şi despre corpuri formulăm judecăţi în acelaşi mod ori de cîte ori afirmăm: „este mai puţin alb decît ar fi trebuit", sau „e mai puţin pătrat", şi multe altele de felul acestora; iar despre suflete zicem: „este mai puţin potrivit decît ar trebui", sau „e mai puţin potolit", sau „e mai puţin înflăcărat", aşa cum le-a etichetat concepţia moravurilor noastre. Or, şi pe acestea le judecăm în conformitate cu acele norme interioare ale adevărului, pe care le desluşim în comun; dar despre aceste lucruri în sine nu formulează nimeni vreo judecată în vreun fel. Fiindcă, în momentul în care cineva ar zice că cele veşnice sînt preferabile celor vremelnice, sau că şapte şi cu trei fac zece, nimeni nu spune că ar fi trebuit să fie aşa, ci doar că aşa este; un adevăr pe care cel care îl cunoaşte nu-1 mai supune corecturii ca un examinator, ci de acest rezultat se bucură doar ca descoperitor.
însă, dacă acest adevăr ar fi acelaşi pentru spiritele noastre, ar fi schimbător chiar şi el. Fiindcă spiritele noastre îl discern cînd mai puţin decît este, cînd mai mult decît este, făcînd prin acest fapt dovada că sînt schimbătoare ele, iar adevărul în sine, rămînînd mereu acelaşi, nici nu avansează atunci cînd este sesizat mai bine de către noi, dar nici nu regresează cînd este cunoscut mai puţin, ci el le face pe toate să se bucure, întregi şi nestricate, ori de cîte ori acestea se întorc în lumină, şi le pedepseşte cu orbire ori de cîte ori îşi întorc faţa de la el.

Dar ce putem noi să judecăm chiar despre propriile noastre cugete în conformitate cu adevărul, de vreme ce despre adevăr n-am putea judeca în nici un mod ? Pentru că noi spunem: „pricepe mai puţin decît trebuie", sau „pricepe exact atît cît trebuie". Or, numai mintea trebuie să înţeleagă cît anume ar fi în stare să rămînă mai aproape de adevărul imuabil şi să se ataşeze de el. Drept care, dacă adevărul nu este nici mai prejos şi nici egal minţii noastre, rămîne ca el să fie cu mult mai presus şi cu mult mai distins decît ea.[56]
Caracteristicile Adevărului
XIII. 35. Promisesem însă, dacă îţi mai aminteşti, că îţi voi dovedi că există ceva care este mai presus şi decît mintea, şi decît raţiunea noastră. Iată-1: e adevărul însuşi! îmbrăţişează-1, dacă poţi, şi bucură-te de el, „desfătează-te în Domnul, şi El îţi va împlini ţie cererile inimii tale"[57]. întrucît tu ce altceva ceri decît să fii fericit ? Şi cine poate fi mai fericit decît acela care se bucură de adevărul cel neschimbat, nestrămutat şi prea minunat? Dar oare oamenii nu se proclamă fericiţi atunci cînd, copleşiţi fiind de o mare dorinţă, îmbrăţişează frumoasele trupuri fie ale soţiilor, fie ale amantelor lor ? Iar noi să nu afirmăm că sîntem fericiţi atunci cînd vom îmbrăţişa adevărul ? Dar oamenii se proclamă fericiţi şi atunci cînd, cu gîtlejul uscat de arşiţă, dau de un izvor de apă curat şi abundent sau cînd, lihniţi de foame, dau peste un prînz ori peste o cină îmbelşugată şi frumos împodobită; iar noi să nu afirmăm că sîntem fericiţi cînd ne potolim foamea şi setea şi ne lăsăm inundaţi de Adevăr ? Ascultăm de obicei glasurile celor care se proclamă fericiţi, dacă stau pe un pat de roze şi de tot felul de flori, ori chiar se scaldă în parfumurile cel mai frumos mirositoare; dar ce este mai parfumat, ce este mai îmbietor decît adierea Adevărului ? Iar noi să mai pregetăm a ne numi fericiţi cînd sîntem îmbătaţi de tăria acestuia ? Mulţi fac ca viaţa lor fericită să depindă de melodia vocilor, a corzilor şi a flautelor, iar cînd le lipsesc acestea, consideră că sînt nefericiţi; cînd însă acestea se află lîngă ei, sînt cuprinşi de o mare bucurie; dar noi, cînd în spiritele noastre pătrunde fără nici o zarvă, ca să zic aşa, o anumită linişte rnelodioasă şi elocventă, a Adevărului (mai este oare nevoie) să

L

căutăm o altă viaţă fericită, şi să nu ne bucurăm de una atît de sigură şi atît de prezentă ? Desfătaţi de strălucirea aurului şi argintului, de splendoarea pietrelor preţioase şi a altor culori, ori de strălucirea luminii înseşi, atunci cînd le năvăleşte în priviri, provenind fie din rugurile terestre, fie din stele, din lună sau din soare, oamenii, datorită farmecului şi luminozităţii ei, se consideră fericiţi dacă nu sînt îndepărtaţi de la această bucurie de nici un fel de neplăceri şi de nici o lipsă, şi vor să trăiască veşnic numai şi numai pentru ele; iar noi ne temem să ne punem viaţa fericită întru lumina Adevărului ? ![58]
36. Ba, mai mult decît atît! Deoarece Binele suprem se cunoaşte şi se dobîndeşte întru Adevăr, iar acest Adevăr este înţelepciunea, să ne aţintim privirile înspre aceasta, să păstrăm Binele suprem şi să ne bucurăm de el. Fiindcă este fericit cu adevărat numai cel care se bucură de Binele suprem. De altfel, acest Adevăr ne arată că sînt bune toate cele care sînt adevărate, cele pe care oamenii, înţelegîndu-le în capacitatea lor (fizică şi int-electuală), le aleg fie pe una cîte una, fie pe mai multe la un loc, pentru a se bucura mai apoi de ele. Dar, după

cum cei care, în lumina soarelui, aleg ce să admire cu plăcere şi să se bucure de această privelişte — între care, dacă cumva vor fi fost înzestraţi cu ochi mai viguroşi, mai sănătoşi şi foarte puternici, nu vor privi nimic cu mai multă plăcere decît soarele însuşi, ce-şi răspîndeşte lumina şi peste celelalte lucruri de care sînt desfătaţi ochii mai slabi —, tot astfel şi ascuţişul minţii, puternic şi pătrunzător, atunci cînd va fi privit cu raţiunea sa sigură multe lucruri adevărate şi imuabile, se va îndrepta spre Adevărul însuşi, Cel prin care sînt puse în lumină toate, şi unindu-se cu el, se va bucura întru el în acelaşi timp de toate, ca şi cum le-ar uita pe toate celelalte. Căci tot ceea ce este plăcut în lucrurile adevărate este cu totul plăcut şi întru Adevărul însuşi.
37. Aceasta este libertatea noastră: cînd ne supunem acestui Adevăr[59]; şi El este însuşi Dumnezeul nostru, Cel Care ne eliberează de moarte, adică de blestemul păcatului. întrucît Adevărul însuşi devenit om, atunci cînd vorbeşte cu oamenii, zice celor care cred [lf]i El: „dacă voi veţi fi rămas întru Cuvîntul Meu, sînteţi cu adevărat

ucenicii Mei, şi veţi cunoaşte Adevărul, iar Adevărul vă va elibera pe voi"[60]. Deoarece sufletul nu se bucură de nimic o dată cu libertatea decît dacă se bucură de aceasta în siguranţă.
XIV. Nimeni însă nu este sigur în mijlocul acestor bunuri pe care le poate pierde fără voia sa.[61] însă adevărul şi înţelepciunea nu le poate pierde nimeni decît dacă vrea cu adevărat să le piardă. Căci nu cu spaţii poate fi cineva ţinut la distanţă de acesta[62], ci de acea voinţă perversă, care se numeşte separare de adevăr şi de înţelepciune, cea din cauza căreia sînt preţuite lucrurile inferioare.[63] Absolut nimeni nu voieşte ceva nevrînd.[64] Prin urmare, avem un Adevăr de care ne bucurăm în mod egal cu toţii, şi în comun cu alţii; şi în El nu există nici un fel de strîmtorări şi nici o deficienţă. El îi adună la un loc pe toţi cei care-L iubesc, fără să-i facă în vreun fel geloşi pe unii împotriva altora; este comun tuturor, dar este neprihănit pentru fiecare dintre ei.[65] Nici unul nu-i spune celuilalt: „pleacă o dată de aici, ca să mă înfrupt şi eu; i-aţi mîinile, ca să îmbrăţişez şi eu"[66]. Toţi se simt legaţi de acesta, toţi se împărtăşesc de la acelaşi principiu. Izvorul hranei sale nu se împuţinează din nici o parte a sa; iar tu nu poţi bea din el nimic din ceea ce eu n-aş putea să beau. Fiindcă, din comuniunea cu el, tu nu poţi să transformi nimic în proprietatea ta, ci, chiar dacă tu iei ceva din el, pentru mine tot întreg rămîne. Aerul pe care tu-1 inspiri nu-1 aştept eu să-1 expiri tu, pentru ca astfel să pot inspira din el şi eu; deoarece nimic din el nu devine proprietatea unuia singur, ori doar a unora, ci el este comun tuturor în acelaşi timp în întregime.[67]
38. Aşadar, cele pe care le atingem, le gustăm sau le mirosim nu multe sînt asemănătoare acestui adevăr; ci, cu mult mai multe sînt cele pe care le auzim şi le vedem, fiindcă orice cuvînt este auzit în întregime de către toţi cei care-1 aud, dar şi în întregime şi în acelaşi timp de către fiecare în parte, şi orice formă ce se oferă privirilor, pe cît de bine este văzută de unul singur, pe atît de bine este văzută în acelaşi timp şi de un altul. Acestea însă sînt asemănătoare (luînd în calcul) un foarte mare interval de timp; fiindcă nici un cuvînt nu se aude în acelaşi timp întreg, întrucît el se produce şi se prelungeşte pe o durată de timp anume, şi din el se aude mai întîi o parte, şi abia mai apoi o altă parte; şi orice formă expusă vederii se dilată, ca să zic aşa, în spaţiu, şi nu se află în

întregime în nici un loc. Dar, toate acestea, în mod categoric, sînt îndepărtate de simţurile noastre, contrar voinţei noastre[68], iar noi sîntem împiedicaţi de a ne mai bucura de ele prin tot felul de privaţiuni. Insă, chiar şi atunci cînd cîntecul suav al cuiva ar putea să aibă o durată nelimitată, iar iubitorii lui ar veni pe întrecute ca să-1 asculte, s-ar înghesui şi s-ar bate pentru ocuparea locurilor, şi cu cît ar fi mai mulţi, cu atît fiecare în parte ar dori să fie mai aproape de cel ce cîntă, din al cărui cîntec, ascultîndu-1, ei n-ar putea păstra nimic care să le rămînă; ei, dimpotrivă, ar fi doar atinşi de sunetele acelea fugare, ce se duc în văzduh. Şi tot aşa, dacă eu aş vrea să-mi fixez privirile asupra soarelui însuşi, şi, cu o anume încăpăţînare, aş putea să realizez lucrul acesta, el m-ar părăsi totuşi la asfinţit, ori ar dispărea învăluit în nori, şi, fiind el ferit privirilor mele de multe alte obstacole, eu, contrar voinţei mele, aş pierde plăcerea de a-1 vedea. în fine, chiar dacă suavitatea unei lumini ar fi pururi prezentă lîngă mine atunci cînd o văd, ori dulceaţa unui glas atunci cînd îl ascult, ce mare ispravă ar ajunge pînă la mine de vreme ce beneficiez de acest avantaj tot atît de mult cît beneficiază şi animalele ?
însă acea frumuseţe a Adevărului şi a înţelepciunii e prezentă atîta timp cît voinţa de a se bucura de ea există şi ea, şi din mulţimea adunată grămadă a celor care ascultă nu-i exclude pe cei care vin, nici nu se consumă cu timpul, nici nu-şi schimbă mereu locul, nici nu se întrerupe în timpul nopţii, nici nu este împresurată de umbră şi nici nu este subordonată simţurilor trupeşti. Este foarte apropiată de cei care, îndreptîndu-se spre ea din întreaga lume, o iubesc; este eternă pentru toţi; nu se află în nici un loc, dar nici nu lipseşte din vreun loc; înlăuntrul tău te povăţuieşte, iar în afară îţi îndrumă paşii[69]; pe toţi cei care îşi îndreaptă privirile înspre ea îi face mai buni, dar de nici unul nu e schimbată în mai rău; nimeni nu formulează judecăţi despre ea, dar nimeni nu judecă bine fără ea. Este evident faptul că tocmai prin aceasta ea este, fără nici un dubiu, mai puternică decît minţile noastre, care, numai datorită ei, devin înţelepte fiecare în parte; ea, care este unică; şi care nu se transformă în judecători cu privire la ea, ci, prin ea, se transformă în judecători cu privire la celelalte lucruri.
XV. 39. Tu însă admiseseşi că, dacă ţi-aş dovedi că există ceva "lai presus de minţile noastre, vei recunoaşte că

acest ceva este

Dumnezeu, chiar dacă, pînă acum, nu s-a dovedit a fi cu nimic mai presus de ele. Iar eu, admiţînd această recunoaştere a ta, îţi spusesem că-mi este îndeajuns să-ţi demonstrez aceasta. întrucît, dacă există ceva mai presus de ele, Acela este Dumnezeu; dacă acel ceva nu există, atunci Dumnezeu este mai degrabă Adevărul însuşi. Deci, fie că acel ceva există, fie că nu există, tu nu vei putea să spui că Dumnezeu nu există. Or, noi tocmai această problemă ne pro-puseserăm s-o examinăm şi s-o dezbatem. Căci dacă te tulbură ceea ce am primit prin credinţă în sfînta şi nepieritoarea învăţătură a lui Hristos, anume că există un Tată al înţelepciunii, adu-ţi aminte totuşi că noi chiar lucrul acesta l-am primit prin credinţă: că înţelepciunea, Care a fost născută din El, este egală Tatălui Celui Veşnic. Drept care acum nu mai trebuie cercetat nimic, ci trebuie păstrat totul cu nezdruncinată credinţă.[70] Fiindcă Dumnezeu există cu adevărat şi în cel mai înalt grad. Un adevăr pe care acum nu numai că-1 păstrăm ca neîndoielnic prin intermediul credinţei, ci, pe cît cred eu, îl şi atingem cu o anume formă de cunoaştere sigură, în ciuda faptului că ea este încă foarte firavă. Acest fapt însă este suficient problemei propuse, ca să putem detalia pe celelalte, care se referă la subiectul nostru; aceasta însă numai în cazul în care tu n-ai de spus ceva împotriva acestor concluzii.
E.: Ba, dimpotrivă, cuprins de o bucurie cu totul incredibilă, şi pe care nu pot să ţi-o explic în cuvinte, accept aceste concluzii; ba chiar declar că sînt foarte adevărate. Declar însă cu vocea interioară, prin care doresc să fiu auzit de Adevărul însuşi, şi mă unesc cu El, şi recunosc că El este nu numai binele, ci chiar Supremul Bine, Cel dătător de fericire.

Orice bine vine de la Dumnezeu.
Prezenţa adevărului moral şi estetic
în spiritul uman

40. *A.:* Absolut corect; chiar şi eu mă bucur foarte mult. Aş [v]rea totuşi să te întreb: noi, oare, sîntem deja înţelepţi şi fericiţi ? Sau pînă acum am tins doar spre acestea, pentru ca El să ni se arate [c]ă există ?
E.: Eu cred că noi mai degrabă tindem spre El.

LL

A.: Dar, de unde le deduci tu pe acestea, de care susţii că te bucuri ca de nişte adevăruri şi certitudini, ba chiar admiţi că ele se referă la înţelepciune ? Poate oare un neînţelept să cunoască înţelepciunea ?
E.: Atîta timp cît este neînţelept, în mod evident nu poate.
A.: Prin urmare, tu eşti deja înţelept sau încă nu cunoşti înţelepciunea ?
E.: Bineînţeles că eu nu sînt încă înţelept, dar nici neînţelept nu m-aş considera, de vreme ce ştiu ce este înţelepciunea; fiindcă cele pe care le ştiu sînt sigure şi nu pot să spun că ele nu aparţin înţelepciunii.
A.: Spune-mi, te rog, oare n-ai să afirmi tu că cel care nu este drept este nedrept, şi cel care nu este chibzuit este nechibzuit, şi cel care nu este cumpătat este necumpătat? Sau este posibil să existe vreun dubiu în această privinţă ?
E.: Mărturisesc că un om, cînd nu este drept, este nedrept; şi acelaşi lucru l-aş putea susţine şi despre cel chibzuit şi cel cumpătat.[71]
A.: Aşadar, de ce şi cînd nu este înţelept, sau nu ar putea fi un neînţelept ?
E.: îţi precizez şi lucrul acesta: cînd cineva nu este înţelept, înseamnă că acela este un prost.
A.: Prin urmare tu, acum, ce anume dintre aceştia eşti ?
E.: Oricum m-ai numi în acest sens, eu nu cutez încă să mă numesc înţelept, iar în lumina celor pe care le-am admis deja, văd că este logic să nu mai stau la îndoială să mă numesc neînţelept.
A.: Aşadar, neînţeleptul ştie în ce constă înţelepciunea. Fiindcă, după cum s-a spus deja, nu există siguranţa că el vrea să fie înţelept, ori că el chiar ar trebui să fie, dacă ideea de înţelepciune n-ar fi deja prezentă în mintea sa[72], după cum, de pildă, există ideea privitoare la celelalte lucruri, despre care tu, fiind întrebat, punct cu punct, ai răspuns că ele aparţin înţelepciunii, ele, de a căror cunoaştere te-ai bucurat.
E.: Aşa este cum zici.
XVI. 41. *A.*: Prin urmare, ce altceva facem noi cînd ne străduim să fim înţelepţi, decît că adunăm în vreun fel în sufletul nostru, cu cîtă promptitudine sîntem în stare, tot ceea ce atingem cu mintea, ca să-1 punem acolo şi să-1 fixăm temeinic; pentru ca ceea

ce a pătruns din lucrurile trecătoare să nu-1 bucure deja cu statut de bun particular, ci detaşate de toate variaţiile pricinuite de timpuri şi locuri, să-şi însuşească numai ceea ce există de-a pururi unic şi identic cu sine ? Pentru că, aşa cum sufletul reprezintă întreaga viaţă a trupului, tot astfel şi Dumnezeu reprezintă viaţa fericită a sufletului.[73] Şi în timp ce facem aceasta, pînă să străbatem totul pînă la capăt, noi ne aflăm tot pe drum. Şi dacă ni s-a îngăduit să ne bucurăm de aceste bunuri adevărate şi sigure, care, pînă acum, deşi au licărit doar pe acest drum întunecat, vezi în acest sens ceea ce s-a scris despre înţelepciune, şi anume, ce face ea cu cei care o preţuiesc, atunci cînd aceştia vin către ea şi o cercetează. Deoarece s-a zis: „ea li se va arăta lor voioasă în drumurile lor şi le va ieşi întru întîmpinare cu toată promptitudinea"[74]. Căci ori încotro te vei întoarce ea îţi vorbeşte prin urmele pe care le-a lăsat în lucrările sale, şi te recheamă înlăuntrul tău în momentul în care tu aluneci în exteriorul tău, datorită înseşi formelor exterioare, ca să vezi că tot ceea ce te desfată în trup şi te seduce prin intermediul simţurilor corporale este în număr mare, iar tu să încerci să afli de unde provine asta, să te întorci la tine însuţi şi să înţelegi că nu poţi nici să aprobi, nici să dezaprobi ceea ce percepi cu simţurile corporale, dacă nu eşti înarmat cu anumite legi ale frumosului[75], la care să raportezi orice lucru frumos pe care-1 percepi în afara ta.

Formele numerice create şi forma imuabilă şi eternă

42. Priveşte cerul şi pămîntul, marea şi cele care se află într-insele: acestea fie îşi răspîndesc lumina deasupra noastră, fie se tîrăsc pe dedesubt, fie zboară, fie înoată. Toate au forme, fiindcă au numere[76]; înlătură-le această calitate şi ele nu vor mai fi nimic. Aşadar, cui îi datorează ele existenţa, dacă nu Celui Căruia îi datorează numărul ? întrucît ele există numai în măsura în care Participă la număr. Şi, într-adevăr, meşterii iscusiţi ai tuturor formelor corporale se folosesc în arta lor de numere, în confor-niitate cu care îşi adaptează propriile lor opere, iar în procesul de [Cr]eaţie îşi mişcă mîinile şi instrumentele pînă ce, la nivelul exte-[n]or, se obţine un contur raportat la acea lumină a numerelor care

se află înlăuntrul lor, şi, pe cît este posibil, obţin desăvîrşirea modelului, şi, prin intermediul simţului, plac judecătorului interior, care are revelaţia numerelor superioare.[77] încearcă apoi să-ţi dai seama cine anume pune în mişcare membrele artistului însuşi: nimeni altul decît numărul, întrucît pînă şi acelea se mişcă într-un mod ritmic. Şi dacă ai lua din mîinile artistului opera, şi din sufletul său intenţia de a o crea, iar acea mişcare a membrelor ar fi redusă doar la desfătare, atunci ea se va numi dans. încearcă mai apoi să afli ce anume încîntă în dans, şi iarăşi îţi va răspunde numărul: „iată, eu sînt!". Priveşte frumuseţea mişcării unui corp modelat: numerele sînt ţinute într-un anumit loc; priveşte frumuseţea mişcării unui corp: numerele se schimbă în timp; intră în mecanismul din care ele purced şi încearcă să afli în ele un anume timp şi un anume loc: acestea nu vor fi aflate niciodată şi nicăieri, în ciuda faptului că numărul trăieşte totuşi în ele, dar nici sfera lui de acţiune nu este alcătuită din spaţii, şi nici durata lui din zile. Şi totuşi, cînd cei care vor să devină artişti se străduiesc să deprindă un anumit meşteşug, îşi mişcă trupul atît în spaţiu, cît şi în timp; spiritul însă numai în timp; fiindcă, o dată cu trecerea timpului, ei devin mai iscusiţi. Dar, ca să vezi numărul etern, (e necesar) să treci dincolo şi de sufletul artistului, şi atunci, în mod sigur, ţi se va arăta înţelepciunea, scînteind din lăcaşul său lăuntric şi din sanctuarul însuşi al Adevărului. Or, dacă ea pînă la acest moment îţi respinge privirea ta lipsită de tărie, tu îndreap-tă-ţi din nou ochiul minţii înspre acea cale pe care ţi se arăta zîm-bitoare.[78] Aminteşte-ţi numai că tu ţi-ai amînat privirea pe care încerci acum să o reiei într-un mod mai puternic şi mai sănătos.[79] 43. Vai de cei care te părăsesc pe tine, o, Călăuză, şi care rătăcesc pe urmele tale, dar vai şi de cei care, în locul tău, iubesc mai degrabă semnele tale, şi uită de fapt ce le indici tu, o, înţelepciune, preadulce lumină a spiritului neprihănit! Fiindcă tu nu pregeţi să ne arăţi ce anume eşti şi cît de mare eşti, iar încuviinţările tale reprezintă întreaga podoabă a făpturilor.[80] Fiindcă şi artistul dă spectatorului operei sale anumite indicii despre frumuseţea propriei sale lucrări, ca nu cumva el să rămînă fixat asupra unui singur aspect al acesteia, ci să parcurgă cu privirile întreaga frumuseţe a operei plăsmuite, astfel încît el să-şi întoarcă întreaga sa afecţiune către cel care o va fi creat.

însă cei care, în loc de tine, preţuiesc numai ceea ce faci tu sînt asemănători indivizilor care, atunci cînd ascultă pe un anumit înţelept, mare meşter la vorbă, urmăresc cu aviditate gingăşia glasului lui şi structurile silabelor dispuse aşa cum se cuvine, dar pierd din vedere primatul sensurilor[81], pentru care vorbele acelea funcţionează ca nişte semne ale lor. Vai de aceia care se abat de la lumina ta şi se ataşează cu patimă de propria lor întunecime ! Căci chiar şi aceia care, întorcîndu-ţi spatele, se ataşează de activitatea carnală ca de propria lor umbră, au totuşi pînă şi acolo ceea ce încă îi desfată, ceva desprins din iradierea luminii tale. Dar umbra, întrucît este preferată (obiectului real), face ochiul sufletului încă şi mai slab, şi încă şi mai neputincios în a suporta vederea ta. Motiv pentru care omul, pe măsură ce caută cu şi mai multă plăcere tot ceea ce îi întreţine slăbiciunea într-un mod mai acceptabil, se întunecă din ce în ce mai mult. Or, de aici începe să nu se mai poată vedea ceea ce există în cel mai înalt grad şi să se considere drept rău tot ceea ce îl înşală pe cel nechibzuit, ori îl ispiteşte pe cel nedemn, ori îl chinuie pe cel căzut în captivitate, în timp ce el îndură aceste rele ca pe o pedeapsă a înstrăinării sale; dar ceea ce este drept nu poate să fie rău.[82]

44. Aşadar, dacă tu vei fi observat că tot ceea ce este schimbător nu-1 poţi cuprinde nici cu simţul trupului, nici cu cercetarea spiritului, decît dacă este circumscris într-o structură numerică, din care, o dată smuls, nu mai recade în nimic, să nu te mai îndoieşti că aceste realităţi schimbătoare nu sînt interceptate înainte de a-şi fi îndeplinit menirea, ci în mod sigur îşi vor duce la capăt destinul cu mişcări măsurate şi cu distincta lor varietate de forme, ca şi cum ar străbate şiruri întregi de ani, căci există o formă eternă şi neschimbată[83], care nici nu este mărginită de vreun contur, nici nu se împrăştie în spaţiu, nici nu se extinde şi nici nu se schimbă o dată cu timpurile; una prin intermediul căreia toate acestea pot să dobîndească o formă, şi, fiecare, în propriul său mod, poate să umple şi să acţioneze numerele spaţiilor şi timpurilor.

XVII. 45. Fiindcă este absolut necesar ca orice realitate să fie aptă pentru dobîndirea unei forme. Şi aşa cum spunem că ceea ce este schimbător poate să fie schimbat, tot astfel aş afirma că şi ceea ce este apt să capete o formă poate să fie format.[84] însă nici un lucru real nu se poate forma pe sine însuşi, întrucît nici unul

nu poate să dea ceea ce nu are; şi cum fiecare trebuie să aibă o formă, pînă la urmă se formează ceva. Drept care, dacă un anumit lucru are deja o formă, el nu mai are nevoie să primească ceea ce deja are; iar dacă nu are formă, nu poate să primească de la sine ceea ce nu are. Aşadar, aşa cum am mai discutat, nici un lucru nu poate să-şi dea lui însuşi formă.[85] Dar ce să mai spunem despre caracterul schimbător al trupului şi al sufletului ? Fiindcă despre acest lucru s-a discutat îndeajuns ceva mai sus. Rezultă aşadar că atît trupul, cît şi sufletul urmează să capete o formă de la un prototip[86] neschimbat, unul care există de-a pururi. Despre acest prototip s-a zis: „Schimba-le-voi pe acestea şi ele se vor schimba; Tu însă eşti mereu acelaşi şi anii Tăi nu se vor împuţina".[87] în exprimarea profetului[88] s-a folosit, în locul termenului eternitate, „anii fără împuţinare". Dar despre această formă s-a mai spus şi că: „rămînînd în sine însăşi, le va înnoi pe toate"[89]. Or, de aici se înţelege şi că toate sînt cîrmuite de Providenţă. Căci, dacă toate cele care există nu vor mai exista, după ce vor fi fost totalmente deposedate de formă, atunci forma imuabilă, cea prin care toate cele schimbătoare există ca să fie acţionate şi împlinite de numerele formelor lor, este însăşi Providenţa lor. Deoarece, dacă aceea n-ar fi, nici acestea n-ar exista.[90] Aşadar, luînd în consideraţie întreaga creaţie, oricine face drumul înspre înţelepciune pricepe că Ea li se arată lor pe acest drum voioasă, şi le iese întru întîmpinare cu toată grija divină.[91] Şi cu atît mai viu se aprinde acela de dorinţa de a străbate acest drum, cu cît mai mult şi drumul însuşi înspre înţelepciune la care arde de nerăbdare să ajungă este mai frumos.[92]

Orice bine vine de la Dumnezeu

46. însă tu, dacă în afară de enunţurile: ceea ce există, dar nu trăieşte; ceea ce şi există şi trăieşte, dar nu şi înţelege; şi ceea ce şi există, şi trăieşte, dar şi înţelege —, vei afla un alt gen de creaţie, atunci ai curajul de a spune dacă există vreun bine care să nu vină de la Dumnezeu. Căci aceste trei tipuri de realitate pot fi desemnate numai prin doi termeni, în cazul în care ar fi numite corp şi viaţă, dat fiind faptul că numim viaţă într-un mod cît se poate de corect şi ceea ce doar trăieşte, dar nu şi înţelege, cum este cea a

animalelor; dar deopotrivă şi ceea ce înţelege, cum este aceea a oamenilor. însă acestea două — corpul şi viaţa —, care, pe bună dreptate, sînt considerate creaţii, întrucît pînă şi viaţa Creatorului însuşi este numită viaţă, ea care reprezintă viaţa în cel mai înalt grad —, deci, aceste două creaţii: corpul şi viaţa, care sînt capabile să ia o formă după cum ne-au dovedit cele spuse mai sus, şi care, după ce-şi vor fi pierdut în totalitate forma, recad în neant, atestă îndeajuns că ele se menţin în viaţă numai în funcţie de acea formă, care este mereu aceeaşi.[93] întrucît, toate bunurile, oricît de mari ar fi ele, sau oricît de mici ar fi, nu pot să vină decît de la Dumnezeu. Fiindcă, într-o făptură, ce ar putea să fie mai mare decît viaţa capabilă de înţelegere, sau ce ar putea să fie mai mic decît trupul ? Or, acestea două, oricît de mult s-ar împuţina şi ar ajunge pînă într-acolo încît să nu mai existe deloc, totuşi le mai rămîne ceva din forma lor ca să existe într-un fel.[94] Şi la fel, oricît de puţină formă i-ar mai rămîne unui lucru care se împuţinează, el tot de la acea formă care nu ştie că se împuţinează provine, şi nu permite ca aceleaşi schimbări petrecute în lucrurile ce se împuţinează, ori în cele care sporesc, să încalce legile propriilor lor numere. în consecinţă, tot ceea ce se sustrage de la dreptul de a fi lăudat, sau ce consideră demn de o laudă neînsemnată, ori de una însemnată, trebuie să fie raportat la cea mai înaltă şi mai de negrăit laudă adusă Creatorului[95]; dacă tu nu ai cumva ceva de zis în această privinţă.

XVIII. 47. *E.:* Mărturisesc că sînt îndeajuns de convins de felul cum a devenit atît de clar totul, pe cît este posibil în această viaţă şi între persoane aşa cum sîntem noi[96], anume că Dumnezeu există şi că toate cele bune de la Dumnezeu ne vin, de vreme ce toate cele care există — fie cele care înţeleg, trăiesc şi există; fie cele care doar trăiesc şi există; ori, în sfîrşit, cele care doar există, ne vin, prin urmare, de la Dumnezeu.

Voinţa liberă este un bine

Acum, să vedem dacă e cu putinţă să deducem şi o a treia situ-ªţ!e: dacă printre toate cele bune ar trebui să fie inclusă şi libera ᵛ°mţă.[97] După ce se va demonstra şi aceasta, voi admite fără pic

de tăgadă că Dumnezeu este Cel Care ne-a dat-o şi că El a trebuit să ne-o dea.
Ierarhia bunurilor: foarte mici, mari şi medii
A.: Ţi-ai amintit bine ceea ce ne-am propus, şi ai observat cu atenţie că cea de a doua chestiune a fost deja temeinic explicată, însă ar fi trebuit să vezi că a fost soluţionată şi cea de-a treia. într-a-devăr, de aceea îmi spuseseşi ce ţi se păruse: cum că n-ar fi trebuit să-i fie dată omului libertatea de decizie a voinţei, întrucît, din cauza ei, fiecare dintre noi păcătuieşte. Dar, după ce eu am dat cuvenitul răspuns acestei opinii ale tale, afirmînd că nu se poate acţiona corect decît în baza aceleiaşi libere decizii a voinţei, şi am susţinut că Dumnezeu ne-o dăduse tocmai pentru scopul acesta[98], tu mi-ai răspuns că libera voinţă a trebuit să ne fie dată tot aşa cum a fost necesar să ne fie dată şi dreptatea, de care nimeni nu se poate folosi decît în mod corect". Or, tocmai acest răspuns al tău ne-a determinat să recurgem la atît de lungile digresiuni ale discuţiei noastre, prin care să-ţi dovedim că şi bunurile mai mari, şi cele mai mici nu ne vin decît de la Dumnezeu. Dar lucrul acesta n-ar fi putut să fie demonstrat într-un mod atît de clar, dacă raţionamentul referitor la o anumită problemă, atît de importantă pentru scopul nostru, împreună cu ajutorul Aceluiaşi Dumnezeu, Care ne-a venit în ajutor pe un drum atît de periculos, nu ne-ar fi pus în gardă de la început împotriva părerilor nelegiuitei nebunii, conform căreia „cel nebun zice întru inima sa: nu există Dumnezeu"[100]. Totuşi, aceste două teme, respectiv, că Dumnezeu există şi că toate cele bune ne vin de la El, teme care, deşi fuseseră păstrate şi mai înainte cu o credinţă de nezdruncinat[101], au fost totuşi şi analizate tot aşa cum fusese analizată şi cea de-a treia afirmaţie: că voinţa liberă trebuie să fie inclusă printre bunuri; acum ele ne apar cu mult mai multă claritate.
48. Fiindcă, într-o discuţie precedentă[102], s-a dovedit deja, şi a rămas stabilit între noi că natura trupului este de un grad inferior faţă de natura sufletului, şi, în consecinţă, că sufletul este un bun mai mare decît trupul. Deci, dacă printre bunurile trupului (se întîmplă) să găsim unele de care omul nu s-ar putea folosi în mod corect, şi totuşi nu afirmăm din acest motiv că ele n-ar fi tre-

buit să ne fie date, întrucît mărturisim că sînt bune; (atunci) ce este de mirare că există şi în suflet unele bunuri, de care noi chiar nu ne-am putea folosi în mod corect, dar, întrucît sînt bunuri, ele n-au putut să ne fie date decît de Acela de la Care ne vin toate cele bune ? Fiindcă, observi, cred, cît bine îi lipseşte unui corp, care nu mai are mîini, şi totuşi cel care săvîrşeşte cu ajutorul lor fie acţiuni de cruzime, fie acţiuni ruşinoase, se foloseşte de mîini în mod rău. Iar dacă ai vedea pe cineva fără picioare, ai recunoaşte că integrităţii corpului său îi lipseşte bunul cel mai de preţ, şi totuşi n-ai nega că cel care se foloseşte de picioare ca să vatăme pe cineva, ori să se dezonoreze pe sine însuşi, se foloseşte de picioare în mod rău. Cu ochii luăm contact cu această lumină şi distingem formele corpurilor, dar şi ceea ce este cel mai frumos în trupul nostru; de unde rezultă că aceste membre au fost aşezate ca o culme a demnităţii noastre şi pentru a veghea la menţinerea sănătăţii, precum şi multe alte avantaje ale vieţii; ei bine, pe toate acestea numai folosirea ochilor ni le aduce. Şi totuşi, foarte mulţi oameni săvîrşesc cu ochii foarte multe acţiuni ruşinoase, şi-i silesc pe aceştia să se pună în slujba poftei; or, tu observi ce mare avantaj lipseşte unei înfăţişări dacă-i lipsesc ochii! Cum însă aceştia există totuşi realmente, cine i-a dat omului dacă nu Dumnezeu, Dătătorul tuturor bunurilor ?
Prin urmare, aşa cum tu le socoteşti bune pe acestea într-un trup, fără să iei în calcul pe cei care se folosesc rău de ele, şi-L lauzi pe Cel Care a dat aceste bunuri, tot astfel trebuie să recunoşti şi că libera voinţă, cea fără de care nimeni nu poate trăi corect, reprezintă şi un bun, şi ceva dat de divinitate, şi că mai degrabă ar trebui să fie condamnaţi aceia care se folosesc de acest bun în mod rău decît Cel Care 1-a dat şi n-ar fi trebuit să-1 dea.
49. *E.:* Prin urmare, aş vrea să-mi dovedeşti mai întîi că voinţa liberă este un bine, şi atunci şi eu aş admite că Dumnezeu este Cel Care ne-a dat-o, întrucît recunosc: toate cele bune de la Dumnezeu ne vin.
A.: Dar, oare, n-am dovedit totuşi prin efortul atît de mare al discuţiei de mai înainte, cînd ai admis că orice frumuseţe şi bună alcătuire a unui corp izvorăşte din întocmirea cea mai înaltă a tuturor lucrurilor, adică din Adevăr, şi n-ai admis că ea este un bine ? Căci însuşi Adevărul ne spune în Sfînta Evanghelie că şi

perii capului ne-au fost număraţi.[103] Dar, oare ţi-au scăpat din vedere cele pe care le-am discutat atît de mult despre superioritatea numărului şi despre puterea lui de a se manifesta de la o margine la alta a realului ? Mai precis, de ce incluzi tu printre bunuri această străduinţă exagerată în a număra pînă şi perii capului nostru, cînd, de fapt, ea s-ar cuveni inclusă printre bunurile cele mai neînsemnate, şi total neglijabile; şi de ce să nu ne preocupăm de o altă problemă: cărui autor i-ar putea fi atribuite acestea dacă nu lui Dumnezeu, Ziditorul tuturor celor bune, fiindcă atît bunurile foarte mari, cît şi cele foarte mici ne vin de la Cel de la Care ne vine orice bine; şi, în sfîrşit, pentru ce să ne îndoim de libera voinţă, fără de care pînă şi cei care trăiesc în modul cel mai rău recunosc că nu se poate trăi în mod corect? Iar acum spune-mi, te rog, adevărul: pentru ce ţi se pare că există în noi ceva mai bun, ceva fără de care s-ar putea trăi corect, ori fără de care nu s-ar putea trăi corect ?
E.: De data asta te-aş ruga să mă ierţi, mi-e pur şi simplu ruşine de orbirea mea! întrucît cine se mai îndoieşte că lucrul acesta este de departe cu mult mai presus, şi că fără el nu e posibil să fie corectă nici un fel de viaţă ?
A.: Prin urmare, ai vrea cumva să spui că un om chiar nu poate să trăiască în mod corect ?
E.: Departe de mine o prostie atît de mare.

A.: Dacă tot admiţi acum că într-un corp ochiul este ceva bun, care, pierdut fiind, nu împiedică pe cineva să-şi trăiască viaţa în mod corect, atunci ţi se va mai părea oare că voinţa liberă, cea fără de care nimeni nu poate trăi în mod corect, chiar nu reprezintă nici un fel de bine ?

50. De fapt, uită-te mai cu atenţie la fenomenul de dreptate, de care nimeni nu se foloseşte în mod rău. El se numără printre

1

bunurile cele mai mari care se află în fiinţa umană, ca, de altfel, toate virtuţile sufletului, din care este alcătuită viaţa însăşi corecta şi cinstită. Căci nimeni nu se foloseşte rău nici de chibzuinţă, ^Q de tărie, nici de cumpătare; fiindcă şi în acestea toate, cum de altfel se întîmplă şi în cazul fenomenului de dreptate, de care tu [ai] pomenit, dăinuie raţiunea corectă, fără de care virtuţile nu pot [Sa] existe.[104] Deci, de raţiunea corectă nu se poate folosi nimeni rău.

XIX. Prin urmare acestea sînt bunurile cele mari. Dar este cazul să-ţi aminteşti că nu numai bunurile mari, dar chiar şi cele foarte mici nu pot să vină decît de la Acela de la Care ne vin toate bunurile, adică de la Dumnezeu.[105] întrucît de aceasta ne-a convins şi discuţia noastră de mai înainte, la care ai consimţit să participi atît de bucuros şi în atîtea rînduri. Aşadar, virtuţile, graţie cărora se trăieşte corect, reprezintă bunuri mari; trăsăturile frumoase ale oricăror trupuri însă, fără de care se poate trăi corect, sînt bunuri foarte mici; iar facultăţile sufletului, cele fără de care nu se poate trăi corect, reprezintă bunurile de mijloc.[106] De virtuţi nu se foloseşte rău nimeni; de celelalte bunuri, adică de cele de mijloc şi de cele foarte mici se poate folosi fiecare nu numai bine, dar chiar şi rău. Or, tocmai de aceea nu se foloseşte nimeni rău de virtute, fiindcă sfera de acţiune a virtuţii constă în dreapta folosire a acestor bunuri, de care ne-am putea folosi şi în sens contrar. Dar nimeni, folosindu-se de ele bine, nu se foloseşte de ele rău. De aceea, mărimea şi belşugul bunătăţii lui Dumnezeu ne garantează că sînt bune nu numai bunurile cele mari, ci şi cele mijlocii şi cele foarte mici. Iar bunătatea Lui tre-buie să fie lăudată mai mult în bunurile mari decît în cele mijlocii, şi în cele mijlocii mai mult decît în cele foarte mici, dar şi mai mult în toate, cu excepţia cazului în care nu ni le-ar fi dat pe toate.[107]

51. *E.*: Sînt de acord. Dar, întrucît problema în discuţie este referitoare la libera voinţă, şi întrucît vedem că ea se foloseşte cum se cuvine de unele sau nu se foloseşte bine de celelalte bunuri, pe mine mă frămîntă acum o altă problemă: în care dintre cele trei categorii de bunuri, de care ne folosim, s-ar cuveni inclusă şi ea ?

A.: In modul în care le cunoaştem pe toate prin raţiune, le cunoaştem şi prin ştiinţă, ceea ce înseamnă că raţiunea însăşi este inclusă printre cele pe care le cunoaştem prin raţiune. Sau, cumva, ai uitat că, în timp ce încercam să aflăm pe cele care sînt cunoscute cu ajutorul raţiunii, ai admis totuşi că şi raţiunea se cunoaşte cu ajutorul raţiunii ?[108] Prin urmare, să nu te miri dacă noi, folosin-du-ne de celelalte bunuri prin voinţa cea liberă, putem să ne folosim de aceeaşi liberă voinţă prin ea însăşi, astfel încît, aşa cum voinţa, care se foloseşte de celelalte bunuri prin ea însăşi, tot astfel şi raţiunea, care le cunoaşte şi pe celelalte, se cunoaşte şi pe sine însăşi. Fiindcă şi memoria, care le cuprinde nu numai pe toate

celelalte de care ne amintim, dar chiar şi faptul că n-am uitat că avem o memorie, memoria însăşi, deci se păstrează în noi într-un anumit fel, ca una care îşi aduce aminte nu numai de alte lucruri, ci şi de sine însăşi, sau mai degrabă noi ne amintim prin intermediul ei atît de celelalte lucruri, cît şi de ea însăşi.

Selecţiile voinţei; binele de mijloc

52. Aşadar, atunci cînd voinţa, care este un bine mijlociu, atunci cînd se uneşte cu binele etern şi devine una cu el, nu la propriu, aşa cum se întîmplă cu acel adevăr despre care am vorbit pe larg, şi despre care am afirmat că nimic nu este demn de el, omul atinge o viaţă fericită; şi însăşi acea viaţă fericită, adică acea stare de spirit ce se uneşte cu binele etern, reprezintă binele propriu şi cel dintîi bine al omului. în el se află chiar toate virtuţile, cele de care nimeni nu se poate folosi rău. Dar trebuie să se înţeleagă îndeajuns că aceste bunuri, deşi însemnate şi cele dintîi din om, nu sînt comune tuturor, ci sînt proprii fiecărui om în parte, întrucît, prin adevăr şi prin înţelepciune, care sînt comune tuturor, toţi devin înţelepţi şi fericiţi, în momentul în care se unesc cu ea. Insă un om nu devine fericit prin fericirea unui alt om, deoarece, chiar şi atunci cînd unul îl imită pe altul ca să fie şi el asemenea lui, el doreşte cu ardoare să devină fericit, şi chiar în acel moment în care îl vede pe acela că a devenit, vrea şi el să fie unit prin participare la acel adevăr imuabil şi comun. Şi nimeni nu devine chibzuit prin chibzuinţă altuia, ori viteaz prin vitejia altuia, ori cumpătat prin cumpătarea altuia, sau drept prin spiritul de dreptate al altuia, ci fiecare devine astfel (pe cont propriu), adap-tîndu-şi spiritul său la acele legi imuabile şi la acele lumini ale virtuţilor, pe care (toţi cei înţelepţi şi fericiţi) le trăiesc într-un mod nestricăcios întru acelaşi adevăr şi aceeaşi înţelepciune comună, la care şi el a aderat şi şi-a fixat spiritul asupra celui pe care, deja înzestrat cu aceste virtuţi, şi-a propus el să-1 imite.

53. Prin urmare voinţa, unindu-se cu binele comun şi imuabil, caută să obţină primele şi marile bunuri ale omului, ea însăşi nefiind însă decît un bun intermediar. Dar voinţa care s-a abătut de la binele imuabil şi comun, şi s-a îndreptat spre propriul ei bine, iie înspre unul exterior, fie înspre unul inferior, cade în păcat. Ea se îndreaptă spre binele propriu, cînd vrea să fie subordonată pro-

priei puteri; înspre un bine exterior, cînd se străduieşte să cunoască lucrurile proprii altora sau pe cele care nu se referă la sine; înspre un bine inferior, cînd iubeşte plăcerile trupului.
în felul acesta omul, devenit trufaş, indiscret şi dezmăţat[109], este acaparat de un alt gen de viaţă, una care, în comparaţie cu viaţa superioară, nu-i altceva decît moarte; totuşi şi aceasta este reglementată cu ajutorul Providenţei Divine, Care le aşază pe toate la locurile cuvenite, şi-i dă fiecăruia ceea ce-i aparţine, în funcţie de merite. Aşa se face că nici cele bune, care sînt dorite cu ardoare şi de către cei păcătoşi, nu sînt întru totul rele, dar nici voinţa liberă însăşi, despre care am aflat că trebuie inclusă printre bunurile de mijloc; ci răul este abaterea acesteia de la binele neschimbător, şi revenirea la bunurile schimbătoare; şi, întrucît nici această abatere şi nici această întoarcere nu reprezintă con-strîngeri, ci sînt acte voluntare, pedeapsa nefericirii care le urmează este cuvenită şi dreaptă.
XX. 54. Dar pentru că voinţa se schimbă atunci cînd se abate de la binele neschimbător la cel schimbător, tu mă vei întreba acum de unde vine această schimbare. Această schimbare este, de bună seamă, rea, chiar dacă voinţa liberă ar trebui să se numere printre bunuri, deoarece fără ea nu se poate trăi corect. Dar, oare, dacă această schimbare, respectiv abatere a voinţei de la Domnul Dumnezeu, este în mod categoric un păcat, putem noi să afirmăm cumva că Dumnezeu este autorul păcatului ? Aceasta înseamnă că schimbarea pomenită nu va fi de la Dumnezeu. însă, de unde va fi ea ? Dacă eu ţi-aş răspunde, cînd mă întrebi astfel, că nu ştiu, te vei întrista probabil mai mult, dar ţi-aş spune totuşi adevărul, întrucît nu e cu putinţă să se ştie ceea ce nu există. Dar tu păs-trează-ţi în continuare evlavia ta nezdruncinată, pentru că nu-ţi iese în cale nici un bine care să nu vină de la Dumnezeu[110], fie că-1 percepi cu simţurile, fie că-1 cunoşti intelectiv, fie că-1 gîndeşti în cine ştie ce mod. Căci, într-adevăr, nu ni se oferă privirilor nici o natură care să nu fie de la Dumnezeu. Deoarece, acolo unde ai să vezi măsură, număr şi ordine[111], să nu pregeţi să i le atribui lui Dumnezeu, Ziditorul. însă, acolo unde vei fi înlăturat definitiv această calitate, nu va mai rămîne absolut nimic, fiindcă, chiar dacă ar mai fi rămas vreun început al vreunei forme, acolo unde n-ai să mai găseşti nici măsură, nici număr şi nici ordine — întrucît ori-

^J

unde există acestea, forma este perfectă —, este nevoie deci să elimini chiar şi începutul formei, care pare a se supune artistului întocmai ca o materie destinată perfecţionării. Iar dacă împlinirea unei forme reprezintă un bun, atunci este un bun şi începutul formei. Şi astfel, înlăturîndu-se cu totul orice bine, nu va mai rămîne cîtuşi de puţin ceva; nu va mai rămîne absolut nimic.[112] Dar dacă orice bine este de la Dumnezeu, rezultă că nu există nici o natură care să nu vină de la Dumnezeu.[113] Aşadar, acea mişcare de îndepărtare (de Dumnezeu), pe care noi am convenit s-o numim păcat[114], deoarece este o mişcare greşită, ca orice păcat provine din nimic — vezi şi tu încotro ne duce raţionamentul, drept care să nu te mai îndoieşti că el nu-L priveşte pe Dumnezeu.
Şi totuşi această greşeală, pentru că este voluntară, a fost pusă în puterea noastră. Dacă, într-adevăr te temi de ea, este mai bine să nu ţi-o doreşti; dar dacă n-ai s-o doreşti, ea nu va fi. Deci, ce este mai sigur decît că, în această viaţă, există un loc în care nu ţi s-ar putea întîmpla ceea ce nu vrei ? Dar, întrucît omul nu se poate ridica de la sine aşa cum a căzut de la sine, noi să păstrăm cu credinţă tare[115] mîna cea dreaptă a lui Dumnezeu, care s-a întins din înalt deasupra noastră[116], adică pe Dumnezeul nostru Iisus Hristos, să-L aşteptăm cu speranţă sigură şi să-L dorim cu dragoste fierbinte. Dar dacă socoteşti că încă mai trebuie să cercetăm ceva, într-un mod mai temeinic, despre originea păcatului — căci eu, unul, nu mai consider absolut deloc a mai fi necesar —, dar dacă tu consideri totuşi, trebuie să reluăm subiectul într-o altă discuţie.
E.: Mă las întru totul în seama voinţei tale, şi zic să amînăm pentru un alt timp ceea ce mă preocupă de acum încolo în legătură cu subiectul. Fiindcă, în acest moment, nu-ţi voi îngădui să-1 consideri îndeajuns de cercetat.

o >
w >
> w
t—(
>

CARTEA A TREIA

Introducere

1.1. *E.:* Intrucît mi-a devenit suficient de clar că voinţa liberă trebuie să fie inclusă printre bunuri, şi nu printre cele foarte mici, din care motiv noi sîntem într-adevăr siliţi să admitem că ea de Dumnezeu ne-a fost dată, ba chiar că a fost necesar să ne fie dată, acum, dacă socoteşti oportun, aş dori să ştiu, prin intermediul tău, de unde

provine acel impuls din cauza căruia voinţa însăşi se îndepărtează de binele comun şi imuabil şi se îndreaptă spre bunurile proprii, fie spre cele străine de ea, fie spre cele inferioare ei, dar, oricum, spre toate bunurile nestatornice.[1]
A.: Dar de ce este necesar să ştim asta ?
Schimbarea naturală şi schimbarea voluntară
E.: Pentru că, dacă voinţa ne-a fost dată ca să aibă în mod natural acest impuls, atunci ea, în mod necesar, se îndreaptă spre cele nestatornice, şi, în consecinţă, acolo unde sînt stăpîne natura şi necesitatea, nu poate să fie incriminată nici o vină.
A.: îţi place sau îţi displace acest impuls ?
E.: îmi displace.
A.: Deci îl dezaprobi.
E.: Bineînţeles că îl dezaprob.
A.: înseamnă că tu dezaprobi şi un impuls nevinovat al spiritului.
E.: Nu dezaprob un impuls nevinovat al spiritului, dar nu ştiu dacă constituie vreo vină să te îndrepţi spre bunuri nestatornice, părăsind un bun statornic.
A.: Aşadar, tu respingi ceea ce nu ştii.
E.: Nu supralicita cuvîntul! De fapt, eu am zis „nu ştiu dacă există cumva vreo vină", ca şi cum aş fi vrut să se înţeleagă fap-

tul că există, fără nici o îndoială, o anumită vină. întrucît, prin acest cuvînt „nu ştiu"[2], pe care l-am pronunţat, eu am luat în rîs într-adevăr destul de uşor o îndoială despre un fapt evident.
A.: Observă deci ce este acel adevăr foarte sigur care te-a con-strîns să uiţi atît de repede ceea ce ai zis cu puţin mai înainte. Căci, dacă acest impuls există de la natură sau din necesitate, atunci el nu poate să fie vinovat în nici un fel. Tu însă îl consideri vinovat cu atîta îndîrjire, încît ai socotit că îndoiala referitoare la un lucru atît de sigur chiar trebuie să fie ridiculizată. Prin urmare, de ce ţi s-a părut că ceea ce tu însuţi eşti convins a fi fals trebuie ori confirmat, ori măcar susţinut cu o anumită îndoială. Fiindcă ai zis: dacă voinţa liberă ne-a fost dată în aşa fel încît să comporte în mod natural un atare impuls, atunci el se întoarce din necesitate la acestea şi nu mai este posibil să se mai acuze nici o vină acolo unde domnesc natura şi necesitatea. Tu însă n-ar fi trebuit să te îndoieşti în nici un fel că ea ne-a fost dată aşa, de vreme ce nu te îndoieşti că acest impuls este vinovat.
E.: Eu am zis că impulsul în sine este demn de învinuire, şi tocmai din acest motiv îmi şi displace, dar nu pot să mă îndoiesc că el trebuie să fie respins. Susţin însă faptul că nu trebuie să fie învinuit sufletul care, prin acest impuls este abătut de la binele neschimbător înspre bunurile schimbătoare, cîtă vreme însăşi natura lui este în aşa fel încît el să se schimbe prin acest statut de necesitate.[3]
2. A.: Cui aparţine acest impuls care tu consideri că trebuie să fie neapărat respins ?
E.: Văd că el se află în suflet, dar al cui este nu ştiu.
A.: Negi cumva că sufletul n-ar fi schimbat de această schimbare?
E.: Nu neg.
A.: Prin urmare, negi cumva că mişcarea prin care este mişcată o piatră este mişcarea pietrei ? Pentru că eu nu mă refer la acea mişcare prin care noi o mişcăm, sau prin care ea este mişcată de o anumită forţă străină, ca atunci cînd ea (piatra) este aruncată în văzduh, ci de aceea cu care aceasta se abate şi cade la pămînt prin Propria sa tendinţă.
E.: De bună seamă că nici eu nu neg mişcarea datorită căreia, [a]Şa cum zici, piatra se întoarce şi se îndreaptă spre cît mai jos cu

putinţă; nu neg că este mişcarea pietrei, ci afirm că este vorba de o mişcare naturală. Iar dacă şi sufletul are acea mişcare în acelaşi mod, atunci, de bună seamă că şi ea este naturală şi nici sufletul nu poate să fie învinuit pe drept, întrucît şi el este deviat în mod natural; fiindcă, chiar dacă este deviat înspre propria-i pierzanie, totuşi el este împins acolo de necesitatea naturii sale. Şi în cazul în care nu ne îndoim că această deviere este vinovată, trebuie să negăm cu orice chip că respectiva abatere este naturală, întrucît aceasta nu este asemănătoare acelei devieri din cauza căreia o piatră este deviată în mod firesc.
A.: Oare am realizat ceva în acest sens în cele două discuţii precedente ?[4]
E.: Fără îndoială că am realizat.
A.: Cred deci că-ţi aduci bine aminte cum, în prima discuţie, s-a lămurit îndeajuns că mintea nu poate deveni, prin nici un mijloc, sclava poftei sale, decît doar din proprie voinţă; şi aceasta pentru că ea nu poate fi constrînsă să alunece la o asemenea dezonoare nici de o realitate superioară, nici de una egală — deoarece este ceva nedrept —, nici de o realitate inferioară, întrucît nu este posibil. Rămîne, aşadar, ca această mişcare a sa să-i fie proprie, o mişcare prin care ea îşi abate iarăşi voinţa de a se bucura, de la Creator la creaţie. Or, această mişcare, dacă este destinată păcatului — motiv pentru care ţi s-a părut demn de ruşine tot cel care se îndoieşte —, în mod

evident nu este naturală, ci voluntară; şi prin aceasta ea este asemănătoare acelei mişcări datorită căreia piatra este purtată în jos, şi aşa cum aceasta îi este specifică pietrei, tot astfel cealaltă îi este specifică sufletului; dar şi neasemănătoare totodată, întrucît pietrei nu-i stă în putere să împiedice mişcarea datorită căreia este îndreptată tot mai în jos; pe cînd sufletul, cîtă vreme nu vrea, nu poate fi determinat pînă într-acolo încît să le prefere pe cele inferioare, după ce le-a abandonat pe cele superioare. Şi tocmai de aceea mişcarea aceasta este naturală pentru P^tră, atunci cînd pentru suflet ea este voluntară. De unde rezultă ᶜă, dacă cineva ar zice despre piatră că păcătuieşte doar fiindcă tinde în jos datorită greutăţii sale, eu, unul, n-am să spun că el este ᵐai prost decît piatra însăşi, ci că merită în mod categoric să fie ˢocotit un om lipsit de minte; noi însă acuzăm de păcat un suflet doar atunci cînd dovedim că el, abandonîndu-le pe cele supe-

rioare, dă importanţă celor inferioare pentru a se bucura de ele. De aceea, ne întrebăm pentru ce mai este nevoie să cercetăm de unde provine mişcarea datorită căreia voinţa se abate de la binele neschimbător la cel schimbător, din moment ce admitem că ea nu aparţine decît sufletului şi că este voluntară, şi din acest motiv el şi este vinovat; şi orice învăţătură folositoare în această privinţă trebuie să insiste în acest sens, pînă într-atît încît, condamnînd şi reprimînd această tendinţă, să ne întoarcem oare voinţa de la căderea în realităţile vremelnice spre a ne bucura de binele cel veşnic ?

3. *E.*: Observ şi, într-un anume fel, pipăi şi percep că cele pe care le spui sînt adevărate.[5] Căci nu consider nimic atît de sigur şi atît de intim cît faptul că eu am o voinţă şi că prin ea sînt în măsură să mă bucur de ceva; dar nu ştiu ce-aş putea să-mi răspund mie însumi dacă voinţa prin care vreau sau nu vreau ceva este sau nu este a mea. Dar dacă eu, prin intermediul ei, fac ceva rău, cui să-i atribui acest lucru dacă nu mie ? Fiindcă, atunci cînd Bunul Dumnezeu m-a făcut pe mine şi m-a destinat să nu fac vreun bine decît prin voinţă, reiese îndeajuns de limpede că ea mi-a fost dată de Bunul Dumnezeu mai degrabă pentru aceasta. Or, dacă mişcarea, prin care voinţa se răsuceşte cînd într-o parte, cînd într-alta, n-ar fi voluntară şi supusă puterii noastre, un om n-ar trebui să fie nici lăudat cînd se îndreaptă spre cele superioare, şi nici învinuit cînd, întocmai ca pe o ţîţînă a voinţei, el o răsuceşte spre cele inferioare[6]; dar nu trebuie nici să-1 îndemnăm în mod absolut ca, după ce le-a neglijat pe acestea, el să vrea să le obţină pe cele eterne, şi să nu vrea să trăiască rău, ci să vrea să trăiască bine. Insă oricine crede că omul nu trebuie să fie îndemnat aşa, trebuie să fie exclus din rîndul oamenilor.[7]

Preştiinţa divină şi libertatea umană

■ **II. 4.** Aşa stînd lucrurile, pe mine mă tulbură nespus de mult întrebarea: cum s-ar putea întîmpla ca şi Dumnezeu să cunoască dinainte toate cele care urmează să se întîmple, dar şi noi să nu ᵐai păcătuim din pricina nici unei necesităţi. Căci oricine ar zice că ceva ar putea să se întîmple şi altfel decît a ştiut Dumnezeu dinainte, se încumetă să distrugă preştiinţa lui Dumnezeu[8], şi Ceasta cu cea mai nebunească impietate. Drept care, dacă Dum-

nezeu a ştiut dinainte că omul, creat bun, va păcătui — adevăr pe care trebuie să-1 admită împreună cu mine oricine recunoaşte că-Dumnezeu este preştiutorul tuturor evenimentelor viitoare; deci, dacă lucrurile stau aşa, eu nu spun că El n-ar fi trebuit să-1 facă bun, întrucît 1-a făcut bun, şi nimeni n-ar putea să-i reproşeze ceva lui Dumnezeu, respectiv păcatul aceluia pe care chiar El 1-a făcut bun, ci, dimpotrivă, că El îşi arătase bunătatea Sa prin faptul că 1-a făcut, dar tot El îşi arătase şi dreptatea Sa pedepsindu-1, şi, la fel, şi mila Sa, eliberîndu-1; prin urmare, nu spun că n-ar fi trebuit să-1 facă, ci spun că, întrucît El prevăzuse că omul avea să păcătuiască, era necesar să se întîmple ceea ce Dumnezeu ştiuse dinainte că urma să se întîmple. în consecinţă, cum mai poate fi liberă voinţa, în situaţia în care necesitatea se arată atît de inevitabilă ?

5. *A.*: Ai respins prea vehement mila lui Dumnezeu. De-ar veni şi de-ar deschide ea înaintea tuturor celor care bat![9] Şi totuşi eu n-aş îndrăzni să cred că cea mai mare parte a oamenilor este torturată de această problemă, şi nu din vreun alt motiv, decît pentru că ei nu o cercetează cu pioşenie, şi sînt mai prompţi în a-şi scuza păcatele decît în a şi le mărturisi.[10] Căci ei ori presupun după bunul lor plac că lucrurile omeneşti nu sînt conduse de nici o Providenţă Divină[11] şi, în timp ce-şi lasă atît trupurile, cît şi sufletele la voia întîmplărilor de tot felul, susţin totuşi că trebuie să fi fost loviţi şi munciţi de pasiuni, negînd în felul acesta dreptăţile divine şi ascunzîndu-le pe cele omeneşti, de către care se socotesc a fi acuzaţi şi respinşi sub oblăduirea destinului; un destin pe care ei obişnuiesc totuşi să-1 conceapă şi să şl—1 reprezinte orb[12], întrucît se consideră a fi mai buni decît acesta de către care sînt conduşi, ori mărturisesc că şi ei le simt şi le afirmă pe acestea cu aceeaşi orbire. Şi, la drept vorbind, nu chiar în mod absurd se susţine că ei le îndeplinesc pe toate în conformitate cu asemenea întîmplări, atunci cînd, acţionînd, eşuează. Dar împotriva acestei opinii pline de cea mai prostească şi mai nebunească eroare ˢ-a discutat îndeajuns, cred, în cel de al doilea dialog al nostru.[13] Alţii însă, deşi nu cutează să nege că Providenţa lui Dumnezeu guvernează viaţa umană, preferă totuşi, cu o nelegiuită eroare, să ⁰ considere fie neputincioasă, fie nedreaptă, fie rea, mai degrabă decît să-şi recunoască şi să-şi mărturisească ei păcatele cu o evlavie plină de smerenie.[14] Or, toţi aceştia, dacă ar accepta să se lase con-

vinşi că, atunci cînd cugetă despre Cel Prea Bun, Cel Prea Drept şi despre Atotputernicul, s-ar cuveni să creadă că bunătatea, dreptatea şi puterea lui Dumnezeu sînt pe departe mai mari şi mai presus decît orice concep ei cu gîndul, şi să priceapă că, examinîndu-se pe ei înşişi, trebuie să aducă mulţumiri lui Dumnezeu, chiar dacă El ar fi voit ca ei să fie ceva mai prejos decît sînt, şi să strige din toate încheieturile oaselor şi din toate mădu-vele conştiinţei lor: „Eu am zis, Doamne, miluieşte-mă, vindecă sufletul meu, că am greşit Ţie"[15], şi astfel ar fi conduşi la înţelepciune pe cărările sigure ale dumnezeieştii îndurări, pentru ca, fără să se îngîmfe de cele aflate şi fără să se tulbure de cele neaflate, să devină prin cunoaştere mai pregătiţi să vadă şi, din cauza ignoranţei, să cerceteze mai smeriţi.[16] Dar ţie, pe care nu mă îndoiesc că deja te-am convins de aceasta, vezi cît de uşor îţi răspund la o întrebare atît de importantă, în momentul în care tu îmi vei fi răspuns mai întîi în puţine cuvinte mie celui care te întreabă.[17]

Necesitate şi voinţă

III. 6. Fiindcă, în mod sigur, te tulbură şi te uimeşte întrebarea: cum de nu sînt contrare şi nu se resping următoarele: ca, pe de o parte, şi Dumnezeu să cunoască dinainte toate cele viitoare, iar pe de altă parte, şi noi să păcătuim nu din necesitate, ci după voia noastră. Căci, în cazul în care susţii că Dumnezeu ştie dinainte că omul va păcătui, atunci e necesar ca el să păcă-tuiască; iar dacă este necesar, nu mai este deci vorba de o alegere a voinţei în comiterea păcatului, ci există mai degrabă o necesitate inevitabilă şi dinainte stabilită. Dar tu te temi ca, în urma acestui raţionament, ori să nu se nege Dumnezeu, într-un mod nelegiuit, în calitatea Lui de preştiutor al tuturor celor viitoare[18], ori, dacă nu putem nega acest lucru, să admitem în schimb că nu din voinţă se păcătuieşte, ci din necesitate. Sau pe tine te frămîn-tă de fapt cu totul altceva.

E.: Deocamdată, nimic altceva.

A.: Prin urmare, tu consideri că toate lucrurile, pe care Dumnezeu le ştie deja dinainte, nu se întîmplă din voinţă, ci din necesitate.

E.: Absolut aşa cred.

A.: Trezeşte-te o dată şi observă-te puţin pe tine însuţi, şi, dacă poţi, spune-mi ce fel de voinţă vei avea tu mîine: mă refer la voinţa de a păcătui sau de a acţiona corect.

E.: Nu ştiu.

A.: Cum aşa ? Crezi că Dumnezeu nu cunoaşte aceasta în acelaşi mod ?

E.: In nici un fel n-aş îndrăzni să cred asta.

A.: Prin urmare, dacă El ştie vrerea ta de mîine şi pe aceea a tuturor oamenilor, fie a celor care există, fie a celor care vor exista, şi ştie dinainte şi vrerile lor viitoare, atunci cu mult mai mult ştie dinainte şi ce va face El în privinţa celor drepţi şi a celor nedrepţi.

E.: De bună seamă, dacă spun că Dumnezeu cunoaşte dinainte acţiunile mele, atunci, cu mult mai multă justificare voi afirma că El ştie dinainte acţiunile Sale, şi că prevede cu cea mai mare siguranţă ce anume va face.

A.: Deci, nu te temi cumva să ţi se spună că şi El, indiferent ce va face, va face nu din voinţă, ci din necesitate, dacă toate lucrurile, pe care Dumnezeu le cunoaşte dinainte, se întîmplă din necesitate, şi nu din voinţă ?

E.: în timp ce afirmam că din necesitate se întîmplă toate cele pe care Dumnezeu le-a ştiut dinainte că se vor întîmplă, eu aveam în vedere numai pe cele care se întîmplă în creaţiile Sale, nu însă şi pe cele care se întîmplă în El însuşi. Fiindcă acestea nu se întâmplă, ci sînt eterne.

A.: Prin urmare, Dumnezeu nu mai face nimic în cadrul creaţiilor Sale.

E.: El a stabilit deja o dată pentru totdeauna în ce fel trebuie să se manifeste ordinea acestui univers pe care 1-a creat[19]; fiindcă El nu mai guvernează ceva cu o nouă voinţă.

A.: Dar oare nu-1 face pe nimeni fericit ?

E.: Dar îl face.

A.: De bună seamă că îl face fericit atunci cînd acesta începe ˢă existe.

E.: Aşa este.

A.: Prin urmare, dacă tu, de exemplu, vei fi fericit peste un an, ^1 te va face fericit peste un an.

E.: Exact aşa.

•4-: înţeleg că El deja ştie azi ceea ce intenţionează să facă peste

E.: întotdeauna a ştiut dinainte lucrul acesta; sînt de aceeaşi părere cu tine că El chiar şi acum ştie dinainte dacă aşa va fi.

7. *A.:* Spune-mi, te rog, oare nu eşti şi tu creatura Lui, ori fericirea ta nu se va realiza în tine ?

E.: Bineînţeles că şi eu sînt creatura Lui şi în mine se va realiza faptul că voi fi fericit.

A.: Deci, nu din voinţă, ci din necesitate se va realiza întru tine fericirea ta, prin intermediul acţiunii lui Dumnezeu.

E.: Pentru mine voinţa Lui înseamnă necesitate.
A.: Altfel spus, tu vei fi fericit fără voia ta.
E.: Dacă mi-ar sta în putere să fiu fericit, aş fi în mod categoric chiar acum. întrucît eu chiar acum doresc să fiu fericit; dar nu sînt aşa, pentru că nu eu, ci El mă face fericit.[20]
A.: Din tine strigă adevărul la momentul cel mai potrivit. Deoarece tu n-ai putea să simţi că în puterea noastră nu există altceva decît că acţionăm atunci cînd vrem. Drept care, nimic nu se află atît de mult în puterea noastră ca voinţa însăşi. Fiindcă ea, în mod direct şi fără vreun interval de timp se face prezentă, de îndată ce voim.[21] Şi de aceea putem să afirmăm pe bună dreptate: „nu prin voinţă începem să îmbătrînim, ci din necesitate"; sau: „nu prin voinţă ne îmbolnăvim, ci din necesitate"; sau: „nu prin voinţă murim, ci din necesitate"; şi, dacă mai doreşti, mai poate fi şi orice altceva de felul acesta; dar cine, fie el şi nebun, ar îndrăzni să spună că „noi, nu prin intermediul voinţei, voim" ? Drept care deşi Dumnezeu cunoaşte dinainte vrerile noastre viitoare, nu rezultă totuşi de aici că noi nu prin voinţă voim ceva.[22] Căci şi ceea ce ai spus în legătură cu fericirea, anume că tu nu devii fericit cu de la tine putere, ai zis aşa, ca şi cum eu aş fi negat lucrul acesta; dar eu zic că, atunci cînd vei deveni fericit, vei deveni nu fără voia ta, ci tocmai voind. Deci, întrucît Dumnezeu ştie dinainte de viitoarea ta fericire — şi nimic nu s-ar putea întîmpla altfel decît [a] preştiut El, fiindcă, altminteri, n-ar exista preştiinţă —, nu sîn-tem totuşi constrînşi să deducem din aceasta că ai putea să fii fericit fără voia ta; lucru care este cu totul absurd şi foarte departe de adevăr. însă, aşa cum preştiinţă lui Dumnezeu, care chiar şi [a]cum este sigură în legătură cu fericirea ta viitoare, nu-ţi răpeşte [v]pmţa ta de fericire în momentul în care vei fi început să fii feri-[Clt]>
tot astfel şi voinţa vinovată, daca se va afla cumva în tine, nu

din această cauză nu va fi voinţă, anume că Dumnezeu a ştiut dinainte că ea va fi.[23]
8. De altfel, fii, te rog, atent cu ce orbire se afirmă cam aşa: „dacă Dumnezeu a cunoscut dinainte voinţa mea viitoare, şi, întrucît nimic nu se poate întîmpla altfel decît a preştiut El, este necesar deci ca eu să vreau ceea ce El a preştiut; dar, dacă este necesar, se cuvine să admit că eu vreau lucrul acesta nu din voinţă, ci din necesitate". O, ce prostie imensă! Prin urmare, în ce fel nu poate să se întîmple altceva decît a ştiut dinainte Dumnezeu, dacă nu va fi voinţa care El a ştiut dinainte că va fi voinţă ?[24] Las la o parte un alt lucru la fel de monstruos, pe care, cu puţin mai înainte, am afirmat că l-ar spune acelaşi individ: „e necesar ca eu să vreau astfel", individ care, în virtutea presupusei necesităţi, se străduieşte să-şi suprime voinţa. Intrucît, dacă este necesar ca el să vrea, ne întrebăm de unde îşi ia resursele să vrea[25], de vreme ce voinţa lui nu va mai exista ?
Iar dacă nu va fi spus în acest mod, ci va fi spus că el, fiindcă este necesar să vrea, nu are totuşi în puterea sa voinţa însăşi, i se va răspunde, pornindu-se de la ceea ce tu însuţi ai zis, în timp ce căutam să aflu dacă vei deveni fericit în pofida voinţei tale. Fiindcă mi-ai răspuns că tu ai fi fost fericit dacă ai fi avut puterea să vrei; însă, ai susţinut că vrei, dar încă nu poţi. Drept care eu am adăugat imediat că din tine a strigat adevărul. Pentru că nu putem spune că nu vrem voinţă decît atunci cînd nu este de faţă ceea ce voim; însă, atunci cînd voim, dacă voinţa însăşi ne lipseşte, evident că nu voim. Iar dacă nu se poate întîmpla ca, în timp ce voim, să nu voim, de bună seamă că voinţa este prezentă la cei care vor; şi nimic altceva nu se mai află în puterea noastră decît ceea ce este în prezent la cei care vor. Cu alte cuvinte, voinţa noastră nu ar fi voinţă, dacă n-ar sta în puterea noastră. Mai mult, întrucît ea se află în puterea noastră, este pentru noi liberă. Fiindcă nu poate fi liber pentru noi ceea ce nu avem în puterea noastră, sau Poate să nu fie ceea ce avem.[26] Aşa se face că noi nu negăm că Dumnezeu este dinainte cunoscător al tuturor celor viitoare, dar [c]ă totuşi voim ceea ce voim. Căci, întrucît El cunoaşte dinainte [v]oinţa noastră, ea însăşi va fi aceea pe care El o cunoaşte dinainte. Va fi deci voinţă, fiindcă El este dinainte ştiutor al voinţei. Dar [ea]> dacă nu va fi în puterea noastră, în aceeaşi măsură nu va putea

să fie o voinţă. Aşadar, El este deopotrivă preştiutor şi al puterii acesteia. Prin urmare, puterea mea nu-mi este suprimată ca urmare a preştiinţei Lui; care putere îmi va veni în ajutor într-un mod şi mai sigur, tocmai pentru că El, Cel a Cărui preştiinţă nu greşeşte niciodată, a ştiut dinainte că ea îmi va veni în ajutor.[27]
E.: Iată că eu deja nu mai contest că este atît de necesar să se întîmple tot ceea ce Dumnezeu a ştiut dinainte, şi că El în aşa fel cunoaşte dinainte atît de bine păcatele noastre, încît a făcut totuşi ca voinţa liberă să ne rămînă, şi să fie pusă în puterea noastră.[28]
IV. 9. *A.:* Aşadar, ce te mai frămîntă ? Sau poate ai uitat ceea ce a conchis prima noastră discuţie; vei nega oare faptul că noi păcătuim fără să fim constrînşi fie de o realitate superioară, fie de una inferioară şi fie de una egală, ci numai de această voinţă ?

Preştiinţă şi păcat[29]

E.: Nimic din acestea nu îndrăznesc să neg. Dar mărturisesc totuşi că nu văd încă în ce fel nu se contrazic între ele acestea două: preştiinţă lui Dumnezeu referitoare la păcatele noastre şi liberul nostru arbitru în actul păcatului. Fiindcă trebuie să admitem că Dumnezeu este şi drept şi preştiutor. Insă eu unul aş vrea să ştiu prin ce fel de dreptate pedepseşte El păcatele, care trebuie să se întîmple, sau, în ce fel n-ar fi necesar să se întîmple ceea ce a ştiut dinainte că se va întîmpla; sau în ce fel nu trebuie să i se atribuie Creatorului tot ceea ce este necesar să

se întîmple în creaţia Lui.[30]
10. *A.*: Din ce motiv ţi se pare că liberul arbitru al nostru este potrivnic preştiinţei lui Dumnezeu ? Oare fiindcă există o anumită preştiinţă sau pentru că această preştiinţă aparţine lui Dumnezeu ?
E.: Mai degrabă, pentru că este preştiinţă lui Dumnezeu.
A.: Cum adică ? Dacă tu ai şti dinainte că cineva urmează să păcătuiască, oare n-ar trebui ca el să păcătuiască ?
E.: Ba, dimpotrivă, ar fi necesar ca el să păcătuiască. Pentru că, altminteri, preştiinţă mea n-ar mai fi preştiinţă, în cazul în care eu n-aş şti dinainte lucruri sigure.
A.: Deci, nu pentru că preştiinţă este a lui Dumnezeu este necesar să se întîmple cele pe care El le cunoaşte dinainte, ci numai pentru simplul fapt că este preştiinţă, care, dacă nu ştie dinainte lucruri sigure, în mod evident că nu reprezintă nimic.

E.: Sînt întru totul de acord. Dar, la ce bun toate acestea ?
A.: Fiindcă, dacă nu mă înşel, tu nu l-ai constrînge în mod continuu să păcătuiască pe cel despre care ai şti dinainte că va păcătui; şi, la fel, nici însăşi preştiinţa ta nu l-ar constrînge să păcătuiască, deşi fără nici o îndoială el va păcătui; fiindcă, altminteri, tu n-ai putea să ştii că lucrul acesta se va întîmpla. Dar, exact aşa cum aceste două situaţii nu se contrazic între ele, şi aşa cum şi tu cu preştiinţa ta, ai ştiut ceea ce va face un altul cu voinţa sa, tot astfel şi Dumnezeu, neconstrîngînd pe nimeni să păcătuiască, vede totuşi dinainte pe cei care vor păcătui din propria lor voinţă.
11. Aşadar, pentru ce nu ar pedepsi Cel Drept pe cele care, cu toată preştiinţa Sa, nu le sileşte să se întîmple ? Căci aşa cum tu cu memoria ta nu mai obligi să se întîmple evenimentele care s-au scurs, tot astfel nici Dumnezeu, în preştiinţa Lui, nu le obligă să se întîmple pe cele care urmează să existe. Şi aşa cum tu îţi aminteşti numai de unele lucruri pe care le-ai făcut, dar nu le-ai făcut pe toate cele de care îţi aminteşti, tot astfel şi Dumnezeu le ştie dinainte pe toate acelea al căror autor numai El este, dar El nu este totuşi autorul însuşi al tuturor celor pe care le ştie dinainte. Adică, El este un drept răzbunător şi nu răul autor al acestora. Pricepe, aşadar, de aici cu ce dreptate pedepseşte Dumnezeu păcatele, fiindcă El nu le face pe cele pe care le ştie că se vor întîmpla. Căci dacă ţine seama de faptul că nu trebuie să acorde chin celor care păcătuiesc, deşi El ştie dinainte că ei vor păcătui, atunci nici celor care acţionează corect nu trebuie să le acorde răsplăţi, pe motiv că El, nu în mai mică măsură, ştie dinainte şi că aceştia vor acţiona corect. Or, noi, într-adevăr, să recunoaştem şi faptul că ţine de preştiinţa Lui ca nici unul dintre evenimentele viitoare să nu-i rămînă ascuns, şi că ţine de dreptatea Lui ca un păcat, tocmai fiindcă este comis în chip voluntar, aşa cum nu este constrîns să se întîmple prin preştiinţa Lui, tot astfel să nu rămînă nepedepsit de judecata **Lui.**[31]

Perfecţiunea creaţiei divine şi vinovăţia voinţei umane

Legea laudei aduse Creatorului

V. 12.[32] Deja problema aceea, pe care tu ai aşezat-o pe locul al treilea, anume în ce mod nu s-ar cuveni să i se impute Creatorului

1

tot ceea ce este necesar să se întîmple în creaţia Lui[33], nu-mi va clătina cu uşurinţă acea regulă a evlaviei, de care se cuvine să ne reamintim, anume că noi sîntem datori să aducem mulţumiri Creatorului nostru[34]. A Cărui bunătate mult prea mare s-ar cuveni lăudată cu toată justificarea, chiar şi în situaţia în care El ne-ar fi zidit pe noi cu un anumit grad de creaţie inferior.[35] Căci, deşi sufletul nostru a fost slăbit din cauza păcatelor, totuşi el este mai nobil şi mai bun decît dacă ar fi fost transformat în această lumină vizibilă.[36] Şi tu, de bună seamă, vezi cît de mult îl laudă pe Dumnezeu pentru superioritatea acestei lumini pînă şi sufletele dedate simţurilor trupeşti. De aceea, să nu te tulbure aceasta, astfel încît să-ţi zici în inima ta că ar fi fost mai bine dacă ele n-ar fi existat. Fiindcă, atunci cînd se cugetă în ce fel ar fi fost ele dacă n-ar fi voit să păcă-tuiască[37], ele sînt dojenite în comparaţie cu ele însele. Cu toate acestea, Dumnezeu, Ziditorul lor, trebuie să fie lăudat cu slavă, după posibilitatea omului, nu numai pentru că le orînduieşte cu dreptate pe acestea[38] în momentul în care ele păcătuiesc, dar chiar şi pentru faptul că le-a zidit astfel încît ele, chiar şi mînjite de păcate, în nici un fel să nu mai fie depăşite de prestigiul luminii corporale, lumină pentru care este totuşi lăudat pe bună dreptate[39].
13. Eu te sfătuiesc să te fereşti şi de celălalt aspect: nu cumva să zici, fie şi întîmplător, că ar fi fost mai bine ca ele să nu fi existat, ci mai degrabă să zici că acestea ar fi trebuit să fie făcute altfel. Fiindcă orice ţi se va fi înfăţişat a fi mai bun într-o adevărată judecată, să ştii că Dumnezeu 1-a făcut ca Ziditor al tuturor celor bune.[40]

însă, în momentul în care te vei fi gîndit că ceva ar fi trebuit făcut mai bine, nu mai e vorba de o judecată adevărată, ci de o slăbiciune duşmănoasă, adică să vrei ca nimic altceva să nu mai fie inferior, ca şi cum, după ce ai privit cerul, să nu mai voieşti să fi fost făcut pămîntul, adică ceva totalmente nedrept. Pentru că [tu] ai fi pe bună dreptate nemulţumit dacă, trecînd cu vederea cerul, ai vedea zidit numai pămîntul, fiindcă, în acest caz, ai zice [c]ă acesta aşa ar fi trebuit să fie făcut, aşa cum ai putea să gîndeşti [a]cum despre cer. Aşadar, în timp ce ai fi văzut că a fost făcut chiar ?[J] acela la a cărui imagine voiai să readuci pămîntul, dar că acesta nu se numeşte pămînt, ci se numeşte cer, cred că tu, nefiind [m]Şelat de o realitate mai bună, n-ar trebui nicidecum să devii [lri]vidios pe faptul că a fost făcut şi ceva inferior şi că acesta este

pămîntul.[41] Pămîntul care, la rîndul său, prezintă în părţile sale o atît de mare diversitate, încît nimic referitor la frumuseţea pămîntului să nu se înfăţişeze privirilor celui care cugetă, şi pe care să nu-1 fi făcut Dumnezeu, Ziditorul a toate, în întreaga lui masă enormă. Şi astfel, pornind de la pămîntul cel mai fertil şi cel mai plăcut, pînă la cel mai arid şi mai steril, să ajungi în mod gradat, pe stadii intermediare, pînă acolo încît să nu mai cutezi să blamezi nimic decît în comparaţie cu ceva mai bun; şi să urci în felul acesta pe toate treptele de laudă, ca să afli locul cel mai înalt al pămîntului, un loc care n-ai vrea totuşi să fie singurul. Dar, iată cît de mare este distanţa, între cer şi întregul pămînt! Căci între ele se interpune natura umedă şi gazoasă, şi din rîndul celor patru elemente[42], ne sînt înfăţişate într-un mod divers tot felul de specii şi forme ale lucrurilor, nenumărate pentru noi, dar pentru Dumnezeu numărate.
Aşadar, e posibil ca în natura lucrurilor să existe şi ceva la care să nu cugeti cu propria ta raţiune. Dar, ceea ce cugeti cu raţiunea cea adevărată nu este posibil să nu existe. Fiindcă nu eşti în stare să concepi, în cadrul creaţiei, altceva mai bun care să-L evite pe Creatorul lumii. într-adevăr, sufletul uman este în mod natural legat de raţiuni divine, de care el depinde, atunci cînd zice: „ar fi mai bine aceasta, decît aceea"; şi dacă grăieşte adevărul, şi vede ceea ce grăieşte, vede cu acele raţiuni de care a fost legat. Aşadar, se cuvine să creadă că Dumnezeu a făcut ceea ce el a cunoscut cu adevărata sa raţiune că trebuia să fie făcut de către Acela, chiar dacă nu distinge aceasta în lucrurile făcute, întrucît chiar dacă n-ar putea să vadă cerul cu ochii, ar putea conchide totuşi cu ajutorul raţiu-nii adevărate că aşa ceva ar fi trebuit să fie făcut, şi astfel s-ar fi cuvenit să creadă că a fost făcut, deşi n-ar putea să vadă aceasta cu ochii. Căci el n-ar putea să vadă cu gîndul că a trebuit să fie făcut decît prin aceste raţiuni cu ajutorul cărora au fost zidite toate. Şi ceea ce acolo nu există, într-atît de mult nimeni nu poate să vadă cu adevăratul act de gîndire, pe cît de mult nici nu este adevărat.[43]
14. Or, cei mai mulţi oameni tocmai aici greşesc, fiindcă, după ce au întrezărit cu mintea lucruri mai bune, nu le caută cu privi-[ri]e lor în locurile potrivite, ci, ca şi cum cineva concepînd cu [m]intea lui o rotunjime perfectă, se înfurie că n-a găsit o nucă asemenea, în cazul în care el n-a mai văzut niciodată vreun corp
^

rotund în afara fructelor de genul acesta. Fiindcă tot aşa se comportă şi unii, care, măcar că văd cu raţiunea cea mai adevărată că este mai bună creatura care, deşi are voinţă liberă, ea, rămînînd totuşi continuu ataşată de Dumnezeu, n-a păcătuit niciodată; observînd ei păcatele oamenilor, se lamentează totuşi nu ca să înceteze să mai păcătuiască, ci pentru faptul că au fost creaţi, zicînd: „aşa ar fi trebuit să ne facă Dumnezeu pe noi — să ne bucurăm pe veci de adevărul Lui imuabil, şi să nu vrem nicicînd să păcătuim". Să nu vocifereze ei şi să nu se înfurie, deoarece Dumnezeu nu i-a constrîns să nu păcătuiască, ci i-a creat şi le-a dat lor putinţa de a păcătui numai dacă vor, pentru că de felul acesta sînt doar îngerii, care nici n-au păcătuit vreodată şi nici nu vor păcătui. Prin urmare, dacă te încîntă o creatură care, printr-o voinţă deosebit de perseverentă, nu păcătuieşte, nu trebuie să te mai îndoieşti că, printr-o judecată corectă, o aşezi înaintea celei care păcătuieşte. Şi aşa cum tu o aşezi, în cugetul tău, în faţă, tot astfel şi Dumnezeu, Ziditorul, a aşezat-o, în ordinea Sa, în faţă. Crede, aşadar, că o asemenea creatură există în lăcaşurile cele mai de sus, şi în slava cerurilor, pentru că, dacă Ziditorul şi-a oferit bunătatea Sa ca să plăsmuiască o creatură ale cărei viitoare păcate le-a prevăzut, cum să nu-şi fi oferit El bunătatea Sa ca să plăsmuiască o creatură despre care a ştiut dinainte că nu va păcătui.[44] 15. Căci acea creatură sublimă are veşnica ei fericire în a se bucura în veci de Creatorul său, fericire pe care şi-a meritat-o prin voinţa eternă de-a menţine dreptatea. Dar, la urma urmei, îşi are locul său, chiar şi această creatură păcătoasă, care şi-a pierdut fericirea în actul comiterii păcatelor, dar care nu şi-a pierdut posibilitatea de a-şi recăpăta fericirea. Creatură care, de bună seamă, este superioară aceleia ce este continuu stăpînită de voinţa de a păcătui; dar între aceasta şi cea dintîi, adică aceea care stăruie în voinţa de dreptate, se situează cea care ne indică o anumită cale de mijloc; este vorba de aceea care îşi recapătă măreţia prin smerenia pocăinţei.[45] întrucît Dumnezeu nici măcar n-a ţinut belşugul bunătăţii Sale la distanţă de acea creatură, despre care a ştiut dinainte nu numai că va păcătui, dar chiar că va rămîne cu voinţa de a păcătui, astfel încît El să n-o mai creeze. Căci, aşa cum este mult mai bine să fii un cal, fie el şi zănatic, decît o piatră care nici măcar nu se pune de-a curmezişul[46], tocmai fiindcă este lipsită de

simţ şi de mişcare proprie, tot astfel este cu mult mai de soi o creatură care păcătuieşte prin liberă voinţă, decît aceea care nu păcătuieşte tocmai fiindcă nu are o voinţă liberă. Şi aşa cum aş lăuda un vin bun în felul lui, însă aş dojeni pe un om îmbătat de acest vin, dar pe acelaşi om deja dojenit şi încă beat l-aş pune mai presus de vinul de care a fost îmbătat, chiar şi după ce acest vin a fost lăudat, tot astfel şi o creatură corporală trebuie să fie preţuită în mod corect la nivelul ei de perfecţiune, chiar şi atunci cînd trebuie să fie dojeniţi aceia care s-au îndepărtat de la perceperea adevărului printr-o folosinţă în exces a acestuia; deşi la fel şi cei care au fost deja pervertiţi şi într-un anume mod au fost îmbătaţi de viciu sînt preferabili aceleiaşi creaturi demne de laudă în gradul ei de perfecţiune, prin aviditatea căreia ei s-au pierdut; şi aceasta nu datorită meritului viciilor, ci, mai ales, datorită demnităţii naturii lor.[47]

16. Aşadar, întrucît orice suflet este mai bun decît orice trup, iar orice suflet păcătos, indiferent de locul unde ar fi căzut fără nici un fel de transformare, rămîne în esenţă trup, şi nu i se răpeşte defel faptul de a fi şi suflet, şi tocmai din acest motiv nu pierde cu nici un chip ceea ce este mai bun decît trupul; în rîndul corpurilor însă lumina deţine primul loc[48]; de unde rezultă că ultimul dintre suflete merită să fie pus mai presus decît primul dintre corpuri, dar, cu nici un chip nu se poate întîmpla ca trupului destinat unui anumit suflet să i se prefere un alt trup, cum de altfel nici însuşi sufletului acela[49]. Prin urmare, de ce să nu fie lăudat Dumnezeu; de ce să nu fie lăudat cu o laudă de negrăit, El, Care, după ce a creat acele suflete, care urmau să rămînă în cadrul legilor dreptăţii, le-a creat şi pe celelalte, cele despre care ştia dinainte fie că vor păcătui, fie că chiar vor persevera în păcate ? Şi aceasta, măcar că pînă şi acestea din urmă sînt mai bune decît acelea care nu pot să păcătu-lască, tocmai pentru faptul că ele nu au într-însele nimic raţional Şi nici vreun liber arbitru al voinţei.[50] Totuşi, pînă şi acestea sînt mai bune decît fulgerul cel mai luminos al oricăror corpuri cereşti, fulger pe care unii[51] îl venerează, oricît de mare le este greşeala, în locul substanţei înseşi a Dumnezeului Celui Prea înalt.

Iar dacă, în ordinea creaturilor corporale, de la înseşi corpurile astrale, pînă la numărul firelor noastre de păr[52], frumuseţea

lucrurilor bune este atît de gradual alcătuită, încît ar fi o foarte mare prostie să se spună: „oare, ce este asta? dar, de ce asta?" — întrucît toate au fost create în ordinea şi la locul lor — cu cît mai prosteşte se afirmă despre orice suflet care, la indiferent ce diminuare sau deficienţă a propriei frumuseţi va fi ajuns, el va fi totuşi, fără nici o îndoială, superior demnităţii tuturor corpurilor.

17. Fiindcă într-un anume mod apreciază raţiunea ceva, şi în cu totul alt mod îl apreciază uzajul. Raţiunea preţuieşte ceva în lumina adevărului, astfel încît, în conformitate cu dreapta judecată, ea subordonează pe cele mai mici celor mai mari din obişnuinţă însă, în conformitate cu legea avantajului, e înclinată să preţuiască mai mult cele pe care adevărul le dovedeşte a fi de mai mică valoare.[53] Căci, în timp ce raţiunea pune mai presus, la o mare diferenţă, corpurile cereşti faţă de corpurile terestre, cine totuşi din rîndul oamenilor în carne şi oase n-ar prefera ca mai curînd să dispară de pe cer cîteva stele decît un singur pomişor de pe ogorul său, ori o singură văcuţă din cireada sa ? Dar, aşa cum oamenii mai înaintaţi în vîrstă fie dispreţuiesc cu totul judecăţile celor mici, fie le aşteaptă cel puţin cu răbdare spre a le corecta, ei care, cu excepţia unora, de a căror dragoste se bucură, preferă să moară oricine dintre ceilalţi oameni decît o pasăre de-a lor — şi aceasta cu o şi mai vădită dorinţă dacă omul acela este respingător, iar pasărea lor este frumoasă şi cîntătoare[54]; tot aşa şi aceştia care, printr-o înălţare sufletească, s-au îndreptat spre înţelepciune, după ce au întîlnit aşa-zişi cunoscători pricepuţi ai realităţii, care îl lăudau pe Dumnezeu în creaţiile Sale minore, fiindcă ei pe acestea le receptau într-un mod mai potrivit cu simţurile lor carnale, iar în cele superioare şi în cele mai bune, unii nelăudîndu-L pe Dumnezeu, sau lăudîndu-L mai puţin, alţii îndrăznind chiar să-L critice ori să-L corecteze, iar alţii nici măcar crezînd că El este Ziditorul acestora; ei bine, aceştia şi-au luat obiceiul ori să dispreţuiască în totalitate judecăţile unor astfel de persoane, dacă nu le pot corecta, ori, pînă să le corecteze, să le tolereze şi să le îndure cu sufletul împăcat.

VI. 18. Aşa stînd lucrurile, este atît de departe de adevăr faptul de a se considera că trebuie să-I fie atribuite Creatorului păcatele creaturii, deşi la fel de necesar este să se întîmple cele pe care El însuşi le-a ştiut dinainte că se vor întîmpla; fiindcă deşi

tu ai afirmat că nu găseşti modul în care nu I s-ar putea imputa Lui ceea ce este necesar să se întîmple în creaţia Sa, eu, dimpotrivă, nu voi găsi modul — dar sînt de părere că nici nu se poate găsi, ba, chiar că nici măcar nu există — în care să i se impute Lui tot ceea ce în creaţia Sa este necesar să se întîmple aşa cum se întîm-plă prin voinţa celor care păcătuiesc.[55]

Dorinţa de nimic şi voinţa de a fi

Căci, dacă cineva ar zice: „aş prefera să nu fiu, decît să fiu nefericit", i-aş răspunde: „minţi! Fiindcă şi acum eşti nefericit şi pentru nimic în lume nu vrei să mori, ci doar să exişti; cu alte cuvinte, atunci cînd nu vrei să fii nefericit, vrei totuşi să exişti.[56] Prin urmare, adu mulţumiri faptului că eşti înzestrat cu voinţă, pentru ca să nu ţi se răpească faptul că exişti în pofida voinţei tale. Fiindcă voind, exişti, iar nefericit eşti şi fără voia ta. Căci, dacă eşti nerecunoscător pentru faptul că vrei să exişti, atunci pe bună dreptate vei fi constrîns să exişti, chiar dacă nu

vrei. Deci, eu laud bunătatea Creatorului pentru faptul că, în ciuda ingratitudinii tale, ai ceea ce vrei[57]; însă, pentru faptul că înduri din partea Aceluia, ca un ingrat, ceea ce nu doreşti, iarăşi laud dreptatea Celui Care le-a orînduit pe toate."

19. Dacă cineva ar zice: „vreau să mor nu pentru că prefer să nu fiu deloc decît să fiu nefericit, ci vreau să mor pentru că, după moarte, n-aş vrea să fiu şi mai nefericit", eu am să-i răspund: „dacă lucrul acesta este nedrept, nu vei fi, după moarte, şi mai nefericit; dar dacă lucrul acesta este drept, atunci să-L lăudăm pe Acela prin ale Cărui legi tu vei fi astfel". Dacă un altul ar zice: „de unde să presupun că, dacă lucrul acesta este nedrept, nu voi fi astfel ?"[58]; eu îi voi răspunde şi lui: „pentru că, dacă aceasta va depinde de tine, ori nu vei fi nefericit, ori tu însuţi, comportîn-du-te într-un mod nedrept, vei fi nefericit pe bună dreptate. Sau, dacă vrînd şi neputînd să te comporţi în mod drept, nu va depinde de tine, înseamnă că tu ori vei fi sub puterea altuia, ori nu vei fi sub puterea nimănui; or, dacă n-ai să fii sub puterea nimănui, asta se va întîmpla fie cu voia, fie fără voia ta; însă, în pofida voinţei tale, tu nu poţi să fii nimic, decît în cazul în care te va fi depăşit ᵛreo altă forţă; ceea ce înseamnă că acela care nu se află sub pute-

rea cuiva nu poate să fie învins de nici o forţă; dacă însă, voind, nu vei fi sub puterea nimănui, atunci logica cere ca tu să fii sub puterea ta, şi, în acest caz, sau o să fii nefericit pe drept, pentru că te-ai comportat nedrept, sau, întrucît vei fi aşa voind orice, ai încă un motiv pentru care să aduci mulţumiri bunătăţii Ziditorului tău. Iar dacă nu vei fi sub puterea ta, te va avea în mod sigur sub puterea lui fie unul mai puternic decît tine, fie unul mai slab decît tine. Iar dacă va fi unul mai slab decît tine, vina este a ta, şi nefericirea ta este îndreptăţită, întrucît tu, dacă vei vrea, vei putea să-1 învingi pe cel mai slab decît tine; dar dacă este mai puternic, te va avea el pe tine sub puterea sa, fiindcă eşti mai slab, şi cu nici un chip nu vei putea în mod corect să consideri nedreaptă o ordine atît de dreaptă"[59]. Aşadar, este foarte adevărat ceea ce s-a spus: „dacă lucrul acesta este nedrept, nu vei fi astfel; dar dacă este drept, atunci să-L lăudăm pe Acela prin ale Cărui legi tu vei fi astfel"[60].

VII. 20. Dacă un altul va zice: „tocmai pentru că exist deja doresc mai curînd să fiu chiar şi nefericit decît să nu fiu deloc; dar dacă, înainte de a fi, aş putea să fiu întrebat, aş alege mai degrabă să nu fiu, decît să fiu nefericit. Căci acum, cînd sînt nefericit, faptul că mă tem de a nu exista ţine de aceeaşi nefericire prin care eu nu vreau ceea ce ar trebui să vreau; întrucît ar trebui mai degrabă să vreau să nu exist decît să fiu nefericit. însă acum mărturisesc cu adevărat că prefer să fiu nefericit decît să nu fiu deloc; dar doresc lucrul acesta cu atît mai prosteşte, cu cît este mai nefericit; şi este cu atît mai nefericit, cu cît îmi dau mai bine seama că n-ar fi trebuit să-1 doresc"; acestuia îi voi răspunde: „fereşte-te mai degrabă să nu greşeşti aici, unde crezi că întrezăreşti adevărul. Căci dacă ai fi fericit, în mod evident ai prefera să exişti decît să nu exişti; şi acum, deşi eşti nefericit, preferi totuşi să exişti, chiar şi nefericit, decît să nu fii deloc, de vreme ce acum nu vrei să fii nefericit. Aşadar, examinează, pe cît îţi stă în putinţă, cît de bine este ca tu însuţi să exişti, lucru pe care şi-1 doresc atît cei fericiţi, cît şi cei nefericiţi. Căci, dacă vei examina bine lucrul acesta, vei vedea că, pe cît eşti de nefericit, pe atît nu te apropii de ceea ce există în cel mai înalt grad; şi, în măsura în care consideri că este mai bine ca cineva să nu existe, decît să fie nefericit, în aceeaşi măsură nu vezi ceea ce există în cel mai înalt grad,

şi tocmai de aceea nu vrei totuşi să exişti, fiindcă tu exişti numai graţie Aceluia Care există în cel mai înalt grad".

21. Prin urmare, dacă vrei să fugi de nefericire, preţuieşte acest fapt în tine însuţi, anume că vrei să exişti.[61] Căci, dacă ai să-ţi doreşti din ce în ce mai mult să exişti, te vei apropia de ceea ce există în cel mai înalt grad; adu, de acum, mulţumiri pentru că exişti. Căci deşi eşti mai prejos decît cei fericiţi, eşti totuşi mai presus decît cele care nu au nici măcar voinţa fericirii, dintre care multe sînt lăudate totuşi chiar şi de către cei nefericiţi. Toate lucrurile, pentru însuşi faptul că sînt, trebuie să fie totuşi lăudate cu îndreptăţire întrucît sînt bune prin faptul însuşi că există. Deoarece, cu cît vei dori mai mult să exişti, cu atît mai mult vei dori viaţa eternă, şi vei rîvni să fii modelat în aşa fel încît sentimentele tale să nu fie vremelnice, arzînde şi marcate de iubiri pentru cele vremelnice; care vremelnicii, înainte de-a exista, nu există, iar atunci cînd sînt, zboară, şi, după ce vor fi zburat, nu vor mai fi. Drept care, atunci cînd sînt viitoare, încă nu există; iar după ce au trecut, deja nu mai există. Deci, în ce fel vor putea ele să fie reţinute, ca să persiste, cînd pentru ele a începe să existe înseamnă a începe să nu mai existe ? Dar cel căruia îi place să existe le preţuieşte pe acestea în măsura în care ele există, şi el iubeşte ceea ce există mereu. Iar dacă cineva, iubindu-le pe acestea, era supus schimbării, în iubirea de existenţă el se fortifică[62]; căci dacă se risipea în iubirea de cele trecătoare, se va fortifica în schimb în iubirea de cele permanente; va sta ferm pe această poziţie şi va dobîndi însuşi faptul că el există, stare pe care o voia atunci cînd se temea de a nu mai fi şi cînd nu putea să rămînă ferm, sedus fiind de iubirea pentru cele vremelnice. Să nu-ţi displacă deci, ci, dimpotrivă, să-ţi placă foarte mult faptul că preferi să exişti, fie şi nefericit aceluia de a nu fi nefericit, întrucît atunci nu vei mai fi deloc. Fiindcă acestui început, prin care vrei să fii, dacă ai să-i adaugi din ce în ce mai mult dorinţa de a fi, ai să te înalţi, şi te vei ridica spre ceea ce există în cel mai înalt grad; şi astfel te vei păzi de orice cădere datorită căreia se trece la non-fiinţă, adică la starea cea mai de jos, care, o dată cu sine,

năruie şi forţele celui care o iubeşte. Din acest moment, se va întîmpla ca celui care preferă să nu mai existe, spre a nu mai fi nefericit, să nu-i mai rămînă decît să fie nefericit, deoarece el nu mai poate să fie; pe

cîtă vreme acela care doreşte mai curînd să existe decît urăşte să fie nefericit ajunge să respingă ceea ce urăşte, sporind continuu ceea ce iubeşte; iar în momentul în care, în felul său, va fi început să existe pe deplin, nu va mai fi nefericit.[63]

VIII. 22. Acum observă şi tu cît de absurd şi cît de nepotrivit se afirmă: „aş prefera să nu exist, decît să fiu nefericit". Căci cel care zice: „aş dori-o mai curînd pe aceasta decît pe aceea" alege totuşi ceva. Dar a nu fi nu înseamnă ceva, ci nimic; şi de aceea cu nici un chip nu poţi să alegi corect, cînd ceea ce alegi nu există. Tu zici că vrei într-adevăr să exişti mai degrabă, deşi ai fi nefericit, dar ar fi trebuit să vrei. însă ce ar fi trebuit să vrei ? Tu îmi răspunzi: „mai degrabă să nu fii". Dacă tu ai considerat necesar să vrei aceasta, este mai bine aşa. Dar ceea ce nu există nu poate să fie mai bun; prin urmare, n-ar fi trebuit să vrei aceasta; şi cu mult mai aproape de adevăr ar fi fost sentimentul prin care tu nu lucrul acesta îl vrei, ci mai curînd părerea prin care crezi că ar fi trebuit să vrei aceasta. Mai departe, fiecare îşi alege în mod corect ceea ce trebuie să-şi dorească, iar cînd va fi ajuns, în sfîrşit, la ceea ce şi-a dorit, el trebuie să devină mai bun. Dar nu va putea să fie mai bun cel care nu va exista; prin urmare, nimeni nu poate să aleagă corect, dacă alege să nu existe. Căci nici noi nu trebuie să fim impresionaţi de judecata acelora care, fiind apăsaţi de nefericire, s-au sinucis. Fiindcă ei ori s-au refugiat acolo unde au considerat că le va fi mai bine, şi în ce fel au socotit ei aceasta nu este contrar raţiunii noastre; ori, dacă au crezut că nu vor mai exista deloc, cu mult mai puţin îi va impresiona alegerea greşită a celor care aleg inexistentul. Şi, într-adevăr, în ce fel voi putea eu să urmez alegerea unuia pe care, dacă l-aş întreba ce anume alege, el mi-ar răspunde că „nimic" ? Căci cel care alege să nu existe de bună seamă este convins că el nu alege nimic, chiar dacă n-ar vrea să răspundă aceasta.

23. într-adevăr, pentru ca eu să spun totuşi, dacă voi putea, ce gîndesc despre acest subiect, mie mi se pare că atunci cînd se sinucide sau cînd doreşte să moară în vreun fel, cineva nu are sentimentul că, după moarte, nu va mai fi, chiar dacă în opinia sa există destul de mult sentimentul acesta. Căci presupunerea se află °ri într-o eroare, ori în adevărul aceluia care raţionează sau crede astfel; sentimentul însă capătă forţă fie în urma obişnuinţei, fie

datorită naturii. Dar se poate întîmpla ca într-o presupunere să fie ceva într-un anume fel, şi în starea de spirit a cuiva să fie într-altfel ; or, din aceasta e uşor să-ţi dai seama că, de cele mai multe ori, credem că trebuie să facem ceva, şi de fapt ne place să facem altceva. Iar uneori starea de spirit este mai verosimilă decît simpla părere, în cazul în care aceasta provine dintr-o eroare, iar starea de spirit — din firea celui în cauză; aşa după cum atunci cînd un bolnav este adesea desfătat într-un mod profitabil de o apă rece care crede că totuşi îi va fi vătămătoare dacă o va bea. Cîteodată părerea este mai conformă cu realitatea decît starea de spirit, şi bolnavul, lăsîndu-se pe seama artei medicale, crede că apa rece îi va dăuna; însă, deşi aceasta îi va dăuna într-adevăr, el simte desfătare totuşi în a o bea. Alteori se întîmpla, într-adevăr, şi una şi alta, cînd ceea ce este folositor nu numai că este considerat astfel, dar chiar şi place; alteori, se întîmpla şi una şi alta în cazul unei erori, cînd ceea ce este vătămător este socotit şi folositor, şi nu încetează să şi placă. Dar şi opinia corectă îndreaptă de obicei o obişnuinţă rea, în timp ce opinia rea strică natura corectă; atît de mare este forţa de dominare şi de supremaţie a raţiunii. Aşadar cînd cineva crezînd că după moarte nu va mai exista, este determinat totuşi de necazuri insuportabile să se îndrepte spre o totală dorinţă de moarte, este obsedat de moarte şi chiar şi-o provoacă, el are în opinia sa rătăcirea unei întregi eclipsări a minţii, dar în simţurile sale are o dorinţă firească de linişte. Dar această linişte nu este nimicul, ci, dimpotrivă, este mai mult decît ceea ce este neliniştea. Căci neliniştea este aceea care diversifică stările noastre sufleteşti, astfel încît una o distruge pe cealaltă; liniştea însă are o anumită constanţă, în afara căreia ceea ce se spune se şi înţelege în cea mai mare măsură: Este. De aceea, orice dorinţă apngă în voinţa de moarte nu ţinteşte ca acela care moare să nu mai existe, ci ţinteşte ca el să se odihnească. în felul acesta, doritorul de moarte, deşi în mod greşit crede că nu va mai fi, în realitate totuşi el doreşte să fie liniştit, adică nutreşte ideea de a exista •ntr-un grad şi mai mare. Drept care, aşa cum nu se poate cu nici n chip întîmpla ca cineva să-şi dorească să nu mai existe, tot ast-i \cu nici un chip nu trebuie să se întîmple ca cineva să fie atît e 'ngrat faţă de bunătatea Creatorului pentru faptul că există.[64]

Respingerea criticilor răuvoitoare Ia adresa structurii ordonate a universului

IX. 24. Dacă altcineva ar zice: „N-ar fi fost totuşi greu sau obositor pentru un Dumnezeu Atotputernic să acţioneze în aşa fel încît toate cele pe care le-a creat să aibă o ordine proprie, şi, în consecinţă, nici una dintre creaturi să nu ajungă la nefericire; or, asta înseamnă că El ori n-a putut lucrul acesta, deşi era Atotputernic, ori şi-a pizmuit creaţia, deşi era Bun"[65], eu îi voi răspunde că ordinea creaturilor, de la cea mai evoluată pînă la cea mai neevoluată, coboară astfel pe trepte atît de just orînduite, încît ar pizmui-o numai cel care ar zice: „aceasta n-ar fi trebuit să fie"; sau ar fi invidios chiar şi cel care a zis: „aceasta ar fi trebuit să fie

[66]. Căci, dacă se susţine că ea este superioară, aşa cum este l d d
aşa
ş ţ p
superior şi Creatorul ei, atunci ea deja există şi este de o măreţie atît de evidentă, încît n-ar trebui să i se mai adauge nimic, întrucît este perfectă. Prin urmare, cînd cineva zice: „chiar şi aceasta ar fi trebuit să fie altfel", sau ar vrea să mai adauge ceva superioarei perfecţiuni, atunci va fi şi excesiv şi nedrept; ori ar vrea să suprime perfecţiunea, şi atunci va fi şi rău, şi duşmănos. însă cel care ar zice: „aceasta n-ar fi trebuit să existe", se va dovedi totuşi şi el rău şi duşmănos, pentru că nu acceptă să existe o anumită făptură, pe care el este silit să o laude aşa inferioară cum este, de parcă ar zice: „luna n-ar fi trebuit să existe", într-un moment în care el fie ar trebui să-i admită, fie să-i nege într-un mod stupid şi chiţibuşar claritatea luminii, pe bună dreptate mult inferioară (în raport cu altceva) dar frumoasă totuşi în genul său, şi cu totul potrivită pentru întunericul pămîntesc şi adecvată uzului nocturn, şi în acestea toate absolut demnă de laudă pentru modul său de-a exista. Aşadar, în ce fel ar cuteza cineva să susţină în mod corect: „luna n-ar fi trebuit să existe printre cele create", dacă cel care ar afirma că „lumina ei n-ar fi trebuit să existe", nu şi-ar da seama că ar trebui să fie luat în rîs ? Iar dacă nu zice: „luna n-ar fi trebuit să existe", ci zice că luna ar fi trebuit să fie ceva în felul în care vede el soarele, nu pricepe că el, de fapt, nu spune nimic altceva decît că „n-ar fi trebuit să existe luna, ci că ar fi trebuit să existe doi sori". Iată în ce dublă eroare cade, fiindcă ori vrea să adauge Ceva perfecţiunii lucrurilor atunci cînd doreşte un alt soare, ori Sa micşoreze ceva, cînd vrea ca luna să fie luată de pe cer.[67]

25. Aici, probabil, cineva ar putea să spună că tocmai de aceea nu se plînge deloc de lună, fiindcă strălucirea ei este atît de mică, încît ea nu este nefericită; dar că el este îndurerat nu din pricina opacităţii sufletelor, ci din pricina nefericirii lor. Să cugete el cu toată atenţia şi să recunoască faptul că aşa cum strălucirea lunii nu este nefericită, tot astfel nu este fericită nici strălucirea soarelui. Căci, cu toate că ele sînt corpuri cereşti, sînt totuşi corpuri, cîtă vreme se face referire la această lumină care poate fi percepută cu ochii trupului. Insă nici un corp, atît cît îl priveşte, nu poate să fie fericit sau nefericit, măcar că pot exista corpuri ale unor fiinţe fericite sau nefericite. Dar similitudinea dedusă din raportările la acele lumini ne învaţă totuşi următorul lucru: anume că, aşa cum, contemplînd diferenţele dintre corpuri şi observînd că unele sînt mai strălucitoare decît altele, tu pretinzi în mod nedrept să fie înlăturate cele pe care le vei fi constatat mai întunecoase ori ca ele să fie egalate cu cele mai strălucitoare, dar, raportîndu-le pe toate la perfecţiunea universului, cu cît sînt de mai multe ori, sau de mai puţine ori strălucitoare între ele, cu atît îţi dai mai bine seama de faptul că există toate; iar perfecţiunea universului nu ţi se impune acolo unde cele mai mari ţi se oferă în acelaşi mod în care nu-ţi lipsesc nici cele mai mici; tot astfel cugeti şi la diferenţele dintre suflete, în care vei afla şi faptul că, aşa cum ştii că nefericirea de care eşti afectat are rolul său în perfecţiunea universului, tot astfel nu lipsesc de la această perfecţiune nici acele suflete care au fost nevoite să devină nefericite, fiindcă au vrut să fie păcătoase. Or, este atît de departe de adevăr ideea că Dumnezeu n-a trebuit să creeze astfel de suflete, încît El chiar este demn de laudă pentru că le-a făcut şi pe celelalte creaturi cu mult inferioare sufletelor nefericite.[68]
26. Dar, înţelegînd mai puţin ceea ce s-a spus pînă acum, se pare că ar mai avea ceva de zis împotrivă. Fiindcă el afirmă: „dacă însăşi nefericirea noastră completează perfecţiunea universului, oare, în situaţia în care am fi mereu fericiţi, ar lipsi ceva acestei perfecţiuni ? Drept care, dacă sufletul n-a ajuns la nefericire decît păcătuind, atunci sînt necesare chiar şi păcatele noastre[69] perfecţiunii universului, pe care Dumnezeu 1-a creat. Ca atare, în ce tel pedepseşte El pe drept păcatele, care, dacă ar lipsi, creaţia Lui n~ar mai fi deplină şi perfectă?" Aici se răspunde că nu păcatele

însele, ori nefericirea însăşi sînt necesare perfecţiunii universului, ci că sufletele, în măsura în care sînt suflete, dacă vor să păcătu-iască, păcătuiesc[70]; iar dacă au păcătuit, devin nefericite. Căci dacă, scoţînd din discuţie păcatele acestora, nefericirea perseverează ori chiar precedă păcatele, se afirmă pe bună dreptate că sînt stricate atît ordinea, cît şi guvernarea universului. Şi iarăşi, dacă se comit păcate, dar lipseşte nefericirea, totuşi nedreptatea strică ordinea. Dar, cînd cei care nu păcătuiesc au parte de fericire, universul este perfect; şi cînd cei care păcătuiesc au parte de nefericire, universul este de asemenea perfect. Insă chiar şi cînd nu lipsesc sufletele, pe care ori le urmăreşte nefericirea, deoarece au păcătuit, ori fericirea, deoarece au acţionat corect, universul este deplin şi perfect în mod continuu pentru toate naturile. Fiindcă nu păcatul şi pedepsirea păcatului sînt specifice vreunei naturi anume[71], ci pornirile sufleteşti ale naturilor, care sînt pe de o parte voluntare şi pe de alta demne de pedeapsă. Dar pornirea sufletească voluntară, care se transformă în păcat, este ruşinoasă. De aceea este apreciată ca pasibilă de pedeapsă, ca s-o pună în ordine acolo unde nu este ruşinos să fie astfel şi s-o constrîngă să se armonizeze cu frumuseţea universului, astfel încît pedeapsa păcatului să corecteze dezonoarea adusă de acesta.
27. De aici se întîmplă ca o creatură superioară care păcătuieşte să fie pedepsită împreună cu creaturile inferioare, fiindcă ele sînt atît de jos situate, încît ar putea să fie ridicate în rang chiar şi ca suflete ticăloase şi astfel să se armonizeze cu frumuseţea universului. Căci, într-o casă, ce poate fi atît de important pe cît este

omul ? Şi ce este atît de neînsemnat şi de abject pe cît este haznaua casei ?[72] Şi totuşi, dacă un sclav, care a fost descoperit într-un astfel de păcat, ajunge să fie considerat demn de a curăţa haznaua casei, el, cu toată infamia lui, o face pe aceasta frumoasă. Or, acestea amîndouă, adică ticăloşia sclavului şi curăţirea haznalei, puse laolaltă şi aşezate într-o anumită unitate *sui-generis,* se încadrează în armonia casei şi se adaugă frumuseţii acesteia, pînă într-atît încît ajung să se potrivească cu podoaba cea mai aleasă a întregului acesteia. Iar dacă acest sclav n-ar fi voit să greşească, n-ar fi survenit nici un fel de măsură preventivă pentru reordonarea casei, măsură datorită căreia sînt necesare curăţirile. In mod asemănător, ce este în lumea reală atît de jos cît este orice trup de pămînt ?

Şi totuşi, chiar şi un suflet păcătos poate împodobi această carne stricăcioasă, astfel încît să-i confere o frumuseţe plină de armonie şi o mişcare vitală. Drept urmare, un asemenea suflet nu se potriveşte cu o locuinţă cerească din cauza păcatului, dar se potriveşte cu una pămîntească din cauza pedepsei, fiindcă orice situaţie şi-ar fi ales el, universul rămîne mereu frumos şi bine întocmit în părţile sale cele mai frumoase, el, al cărui ziditor şi conducător este Dumnezeu.[73] Căci şi sufletele cele mai bune, cînd sălăşluiesc în creaturile decăzute, le împodobesc pe acestea nu cu nefericirea lor, pe care de altfel n-o au, ci cu buna folosire a lor. Dar dacă sufletelor păcătoase li s-ar îngădui să sălăşluiască în locuri sublime, ar fi cu totul imoral, deoarece nu li se potrivesc nicicum, nu pot să se folosească bine de ele, şi nu sînt capabile să le aducă nici un pic de frumuseţe.
28. De aceea, cu toate că acest glob pămîntesc a fost atribuit realităţii supuse schimbărilor, totuşi el, păstrînd, atît cît poate, chipul realităţilor superioare, nu încetează să ne arate unele exemple şi semne deosebite. Căci, dacă vedem un bărbat bun şi mare că, îndemnat fiind de o îndatorire de onoare, este pe punctul de-a fi mistuit de flăcări, atît cît priveşte trupul, nu considerăm aceasta o pedeapsă a păcatului, ci o dovadă de curaj şi de răbdare; şi cînd îngrozitoarea distrugere corporală îi nimiceşte membrele, îl admirăm cu mult mai mult decît dacă n-ar îndura nimic de felul acesta; pe bună dreptate admirăm natura sufletului său, pentru că ea nu se modifică o dată cu distrugerea trupului. în schimb, atunci cînd vedem că membrele unui tîlhar foarte crud sînt mistuite de un supliciu asemănător, aprobăm ordinea impusă de legi. Aşadar, amîndouă aceste suplicii onorează, numai că unul prin meritul virtuţii, iar celălalt prin vina păcatului.[74] Dar, dacă în urma acestor ruguri, sau chiar înainte de ele, am vedea că acel bărbat excepţional, fiind transfigurat pentru a deveni apt pentru sălaşul ceresc, a fost înălţat la stele, atunci, în mod sigur, ne-am bucura. Dar văzînd că un tîlhar, fie înainte de schingiuire, fie după schingiuire, menţionîndu-se în aceeaşi ticăloşie a voinţei, este 'nălţat la cer, la sălaşul etern al slavei, cine nu s-ar indigna?[75] Se întîmplă însă ca amîndoi să fi putut onora creaturile inferioare, •iar pe cele superioare numai unul dintre ei.

L

Omul este prizonierul diavolului în mod corect şi tot în mod corect este răscumpărat de către Hristos
Drept care, sîntem îndemnaţi să ţinem seama că şi primul om a onorat mortalitatea acestei cărni, pentru ca pedeapsa să fie pe măsura păcatului, şi pentru ca Domnul nostru să ne elibereze de păcat prin Mila Sa. însă, aşa cum Cel Drept n-a putut ca, rămînînd întru dreptatea Sa, să aibă un trup muritor, tot astfel nici cel nedrept nu poate, atîta timp cît este nedrept, să ajungă la nemurirea sfinţilor, adică, la cea sublimă şi angelică; nu însă a acelor îngeri, despre care Apostolul zice: „nu ştiţi, oare, că noi îi vom judeca pe îngeri ?"[76], ci a acelora despre care Domnul zice: „şi ei vor fi asemenea îngerilor lui Dumnezeu"[77]. Căci cei care doresc egalitatea cu îngerii din cauza gloriei deşarte nu de aceea vor să fie egali cu îngerii, ci cu ei înşişi.[78] Şi astfel, perseverînd ei într-o asemenea voinţă, vor fi egali, dar întru chin, cu îngerii care se abat de la calea dreaptă, care îşi iubesc propria lor putere mai degrabă decît pe aceea a lui Dumnezeu Cel Atotputernic. întrucît, despre cei care au fost aşezaţi de-a stînga, dat fiind că nu l-au căutat pe Dumnezeu prin poarta umilinţei[79], pe care Domnul Iisus Hristos le-a arătat-o în însăşi Fiinţa Sa, şi au trăit într-un mod lipsit de milă şi plin de trufie, se va zice: „mergeţi în focul cel veşnic, care a fost pregătit dinainte pentru diavol şi îngerii lui"[80].
X. 29. Căci, de vreme ce există două origini ale păcatelor: una aflată în propria gîndire şi cealaltă constituită din îndemnul altuia, cele la care cred eu că se referă profetul cînd zice: „de cele ascunse ale mele curăţeşte-mă, Doamne, şi de cele străine fereşte pe robul Tău"[81] — şi una, şi alta sînt în mod cert voluntare[82] —, întrucît, aşa cum cineva nu păcătuieşte fără voia sa prin propriul său cuget, tot astfel se întîmplă şi cînd se declară de acord cu răul sfătuitor; nu consimte la aceasta decît prin voinţa sa; dar şi mai grav este atunci cînd păcătuieşti nu doar prin cuget propriu, fără să te îndemne cineva, ci chiar să-1 îndemni tu pe altul la păcat, din invidie şi răutate, decît să fii determinat să păcătuieşti prin îndemnul altuia. Aşadar, atît în cazul unui păcat, cît şi în cazul celuilalt[83], [a] fost respectată dreptatea Domnului care pedepseşte. Fiindcă a fost pus în balanţa echităţii faptul că nici omul nu a

reacţionat 'mpotriva puterii diavolului însuşi, om pe care diavolul şi—1 subjugase, sfătuindu-1 de rău. De altfel ar fi fost nedrept ca diavolul

să nu devină stăpîn peste cel pe care îl luase deja în robie. Dar nu se poate întîmpla nicicum ca dreptatea perfectă a lui Dumnezeu Cel Prea înalt şi Adevărat, care se revarsă pretutindeni, să abandoneze prăbuşirile celor care păcătuiesc, greşeli care trebuiau să fie puse în rînduială. Şi totuşi, fiindcă omul păcătuise mai puţin decît diavolul, însuşi acest fapt a contat la redo-bîndirea mîntuirii sale, pentru că el îi fusese aservit doar stă-pînului acestei lumi, mai precis al unei părţi din realitate — cea muritoare şi neînsemnată; îi fusese aservit deci stăpînului tuturor păcatelor şi comandantului morţii[84] pînă la moartea trupului. Căci fiind atît de înfricoşat de conştiinţa destinului său de fiinţă muritoare şi temîndu-se de bestiile cele mai degradate şi mai netrebnice, sau chiar de cele mai mărunte, ba, chiar temîndu-se de a fi ucis şi nesigur de cele ce vor fi, omul s-a obişnuit să-şi reprime bucuriile nepermise şi mai ales să-şi înfrîngă trufia, din îndemnul căreia el şi fusese alungat din rai şi singurul viciu din cauza căruia a fost respins leacul milei. Căci cine are nevoie de mai multă milă decît are cel nefericit ?[85] Şi ce ar fi putut să fie mai nedemn de milă decît un nefericit orgolios ?

30. De aceea s-a întîmplat ca Acel Cuvînt al lui Dumnezeu, Cel prin Care toate s-au făcut şi de Care se bucură orice fericire îngerească, şi-a extins îndurarea Sa pînă la nefericirea noastră, şi Cuvîntul trup s-a făcut, şi a locuit printre noi.[86] Căci numai aşa ar fi putut omul să mănînce pîinea îngerilor[87], fără a fi devenit încă egal cu îngerii, dacă însăşi pîinea îngerilor era socotită demnă de a-i face pe ei egali cu oamenii. Dar El n-a coborît pînă la noi în aşa fel încît pe ei să-i părăsească, ci El se află simultan în întregime şi cu ei, şi în întregime şi cu noi: pe ei hrănindu-i dinlăuntru prin ceea ce este Dumnezeu, iar pe noi povăţuindu-ne din afară prin ceea ce sîntem noi; şi prin intermediul credinţei ne face şi pe noi demni de-a fi hrăniţi în acelaşi mod cu cei pe care El îi hrăneşte prin contemplarea chipului Său.[88] Şi întrucît creatura raţională este hrănită de Cuvîntul Acela ca prin cea mai bună hrană a sa, iar sufletul omului este raţional — el care, prin osînda păcatului, era ţinut în lanţurile cele aducătoare de moarte, adus la o aşa stare de 'nferioritate, încît să se străduiască a înţelege realităţile indivizibile Prin mijlocirea lucrurilor vizibile —, hrana făpturii raţionale a

devenit ea vizibilă, nu prin schimbarea naturii sale, ci luînd chipul naturii noastre, ca să poată rechema la Şinele Său invizibil pe cei care urmăresc cele vizibile. în felul acesta, cel pe care sufletul orgolios îl părăsise înăuntru îl află neputincios în afară, pentru a imita umilinţa vizibilă şi pentru a se reîntoarce la înălţimea invizibilă.[89]

31. Şi Cuvîntul lui Dumnezeu, El, Singurul Fiu al lui Dumnezeu[90], luînd chip de om, 1-a pus sub ascultarea pînă şi a omului pe diavolul pe care 1-a ţinut şi—1 va ţine în veci sub legile Sale; şi fără să-i smulgă nimic din mîini printr-o putere violentă, ci biruindu-1 pe el numai cu legea dreptăţii; pentru că, după ce a fost înşelată femeia, iar bărbatul a fost şi el alungat din rai tot prin intermediul femeii, diavolul, cu o dorinţă perfidă de a vătăma, dar în conformitate totuşi cu un drept perfect justificat, îşi revendica pentru legile morţii întreaga progenitură a primului om, ca şi cum şi ea ar fi păcătuit, iar puterea lui s-ar fi extins atît de multă vreme, pînă cînd avea să-L ucidă pe Cel Drept, în Care nu putea să găsească nimic demn de moarte, nu numai pentru că El a fost ucis fără să fi comis vreo crimă, dar chiar pentru că El a fost născut fără dezmăţul poftei; o poftă căreia diavolul îi subjugase pe cei pe care îi capturase, astfel încît tot ceea ce urma să se nască de aici să fie într-adevăr reţinut prin dorinţa josnică de a avea, dar totuşi nu cu dreptul nedrept de a poseda, precum rodul arborelui Său.[91] De aceea el, într-un mod foarte just, este silit să-i elibereze pe cei care cred întru Cel pe Care el, diavolul, L-a ucis în modul cel mai injust; pentru ca aceştia să-şi plătească datoria lor, atît pentru faptul că mor pentru un timp, cît şi pentru că trăiesc pentru vecie; să trăiască deci întru Acela Care a plătit pentru ei ceea ce nu era dator; însă pe cei pe care i-ar fi putut convinge să persevereze în necredinţă, diavolul i-ar fi putut avea ca tovarăşi pe drept, într-o condamnare veşnică. Dar s-a întîmplat ca omul să nu fie smuls cu forţa puterii diavolului, după cum nici diavolul nu pusese stăpînire pe om prin forţă, ci prin convingere; iar omul, care pe drept a fost încă şi mai umilit să slujească celui cu care con-simţise la rău, a fost eliberat pe drept de Acela cu Care consimţise la bine, fiindcă omul, doar consimţind, păcătuise mai puţin decît păcătuise diavolul, îndemnînd la comiterea răului.

Ierarhiile spiritelor şi perfecţiunea universului

XI. 32. Prin urmare, Dumnezeu a creat toate făpturile, nu numai pe acelea care ar fi urmat să persiste întru virtute şi întru dreptate, ci chiar şi pe acelea care aveau să păcătuiască, şi aceasta nu ca să păcătuiască, ci pentru că erau menite să înfrumuseţeze universul, fie că ele ar fi vrut sau n-ar fi vrut să păcătuiască.[92] Căci, dacă din realitate ar fi lipsit sufletele, care, în rîndul tuturor celorlalte făpturi, ar fi dobîndit însăşi culmea ordinii, în aşa fel încît, dacă ele ar fi voit să păcătuiască, universul ar fi fost slăbit şi ar fi fost gata să se clatine (deci, în cazul în care ar fi lipsit sufletele), din creaţie ar fi lipsit ceva măreţ; fiindcă ar fi lipsit acel ceva care, o dată înlăturat, ar fi

fost tulburată stabilitatea lucrurilor şi înlănţuirea lor firească.[93] în acest fel sînt creaturile cele mai bune, sfinte şi sublime ale puterilor cereşti şi ale celor mai presus de ceruri, peste care împărăteşte numai Dumnezeu, iar lumea întreagă este supusă lor.[94] Fără funcţiile lor juste şi perfecte universul n-ar fi putut să existe.
Şi la fel, dacă acelea ar fi lipsit, fie că ar fi păcătuit, fie că n-ar fi păcătuit, nu s-ar fi adus nici un prejudiciu universului, însă chiar şi aşa ar fi lipsit foarte mult. Fiindcă ele sînt suflete raţionale, care, chiar dacă sînt inegale ca funcţie cu cele superioare, le sînt totuşi egale prin natura lor; între care multe, deşi încă inferioare, reprezintă totuşi ranguri demne de laudă ale lucrurilor instituite de Dumnezeu Cel Prea înalt.
33. Există, prin urmare, acea natură dotată cu o funcţie mai înaltă, care, nu numai dacă n-ar exista, dar chiar dacă, existînd, ar păcătui, ar diminua ordinea universului. De o funcţie ceva mai mică este aceea care, numai dacă n-ar exista, dar nu şi dacă nu ar păcătui, universul ar avea ceva mai puţin. Acesteia i-a fost dată puterea de a le ţine laolaltă pe toate printr-o funcţie proprie, ce n-ar putea să lipsească ordinii lucrurilor. Dar nu pentru că a primit această funcţie se menţine întru voinţa cea bună, ci a primit această funcţie tocmai pentru că ea a fost prevăzută de Acela Care *~a dat însuşirea de-a rămîne continuu.[95] Şi totuşi El nu prin măreţia Sa le ţine laolaltă pe toate, ci ele sînt laolaltă prin faptul ca se împărtăşesc din măreţia Aceluia şi, într-o evlavie perfectă, dau ascultare poruncilor Celui de la Care, prin Care şi în Care

au fost create toate.[96] într-adevăr, acesteia care nu păcătuieşte i-a fost dată sarcina cea mai importantă de a le menţine laolaltă pe toate, nefiind totuşi o putere proprie, ci una împreună cu cealaltă, ca una despre care Dumnezeu ştia dinainte că va păcătui. în mod categoric, toate cele spirituale au între ele şi legătură, fără vreo sporire; dar şi separare, fără vreo micşorare[97]; astfel încît nici cea dintîi să nu fie ajutată în uşurarea acţiunii sale, atunci cînd cea de a doua s-ar uni cu ea, şi nici activitatea celei dintîi să nu-i devină mai grea celei de a doua, dacă păcătuind aceasta şi-ar fi pierdut funcţia. Căci creaturile spirituale pot să se unească şi să se separe — nu prin poziţiile lor, şi nici prin masa corpurilor lor, ci doar prin asemănarea sau neasemănarea sentimentelor lor, cu toate că fiecare în parte îşi are propriul său corp.[98]
34. Dar, în trupurile inferioare şi muritoare, sufletul bine întocmit îşi domină propriul trup şi după păcat, nu însă oricum şi după bunul său plac, ci aşa cum îi îngăduie legile universului.[99] Şi totuşi nu prin aceasta este inferior un asemenea suflet unui corp ceresc, corp căruia i-au fost subordonate chiar şi trupurile pămînteşti. într-adevăr, haina zdrenţăroasă a unui sclav condamnat este cu mult inferioară hainei unui sclav care şi-a făcut datoria cum se cuvine şi care a ajuns să se bucure de o mare stimă din partea stăpînului său, dar sclavul însuşi este mai bun decît orice haină de preţ, fiindcă este om. Cel dintîi deci s-ar putea ataşa de Dumnezeu şi într-un trup ceresc[100], cu putere îngerească, împodobeşte şi domină chiar şi un trup pămîntesc[101], aşa cum îi porunceşte el celui a cărui încuviinţare o intuieşte în mod tacit. Cel de al doilea însă, împovărat de membre muritoare, de-abia îşi conduce din interior însuşi trupul acesta de care este apăsat[102], şi totuşi, atît cît poate, îl împodobeşte; pe celelalte însă, care-1 împresoară din afară, le influenţează, aşa cum poate, printr-o activitate cu mult mai slabă.
XII. 35. De unde rezultă că cea mai de jos creatură trupească n-ar fi fost lipsită de podoaba sa cea mai potrivită, chiar dacă ea n-ar fi vrut să păcătuiască, pentru că aceea care poate să conducă totul[103] conduce şi doar o parte; însă cea care este mai puţin puternică nu poate să conducă lucruri mai mari. Căci şi un medic foarte bine pregătit vindecă în mod eficient chiar şi rîia, dar unul care tratează şi vindecă rîia cu succes nu poate să vindece neapărat

orice boală omenească. Şi, într-adevăr, dacă se întrezăreşte o raţiune sigură, prin care devine evident faptul că a fost necesar să existe o natură care n-a păcătuit niciodată şi nici nu va păcătui vreodată, aceeaşi raţiune proclamă că acea creatură se abţine de la păcat prin liberă voinţă şi fără să fie constrînsă, dar ea nu păcătuieşte numai din proprie iniţiativă. Şi, dacă totuşi ar păcătui, cu toate că nu a păcătuit, după cum şi Dumnezeu a ştiut dinainte că ea nu va păcătui —, totuşi, dacă pînă şi ea ar păcătui, atunci inefabila putere a lui Dumnezeu ar fi suficientă să conducă acest univers, astfel încît, dîndu-li-se tuturor cele cuvenite şi cele meritate, El n-ar îngădui, în întreaga Sa guvernare, ceva ruşinos şi dezagreabil; deoarece, dacă orice făptură îngerească, păcătuind, ar fi fost lipsită de recomandările Sale, iar El ori le-ar fi guvernat pe toate în modul cel mai bun şi mai potrivit prin măreţia Sa, fără a se folosi de nici una dintre puterile constituite în acest scop — nici n-ar fi fost invidios[104] pe existenţa vreunei creaturi spirituale, în aşa fel încît El, Care a zidit în atît de marea dărnicie a bunătăţii Sale chiar şi natura trupească, cu mult inferioară şi făpturilor spirituale păcătoase, astfel încît nu există nimeni care, observînd în mod logic cerul şi pămîntul, şi toate făpturile vizibile măsurate, formate şi orînduite[105] după speciile lor, fie să creadă că un altul decît Dumnezeu[106] este plăsmuitorul tuturor acestora, fie să nu recunoască faptul că El trebuie să fie lăudat în mod inexprimabil —, ori, în acest caz, nu există o ordonare a lucrurilor mai bună decît puterea îngerească, cea care, cu superioritatea naturii ei şi cu bunătatea voinţei ei, ocupă locul suprem în organizarea universului; dar chiar dacă toţi îngerii ar fi păcătuit, faptul acesta n-ar fi creat nici un obstacol Creatorului îngerilor pentru cîrmuirea împărăţiei Sale. întrucît nici bunătatea Acestuia nu s-ar fi redus din cauza vreunei plictiseli, nici Atotputernicia Lui n-ar fi intrat în impasul de a crea alţi îngeri, pe care să-i aşeze în sălaşurile Lui; sălaşuri pe care primii îngeri, păcătuind le părăsiseră; dar nici creatura spirituală, indiferent de numărul ei, dacă ar fi fost

condamnată pentru faptele sale reprobabile, n-ar ft putut să prejudicieze ordinea care, în mod potrivit şi echitabil, îi strînge la un loc pe toţi cîţi au fost condamnaţi. Aşadar, oriîn-cotro s-ar îndrepta atenţia noastră, ea ajunge la concluzia că Dumnezeu, Ziditorul tuturor făpturilor, Cel mai Bun şi Cel mai Drept Cîrmuitor, trebuie să fie lăudat într-un mod inexprimabil.

36. Dar să lăsăm contemplarea frumuseţii lucrurilor acelora care, prin darul divin, pot s-o vadă şi să nu încercăm prin cuvinte să ajungem la examinarea realităţii inefabile; şi totuşi, din cauza unor indivizi flecari[107], ori lipsiţi de moralitate, sau perfizi[108], să căutăm a duce mai departe această chestiune atît de importantă, printr-o scurtă prezentare recapitulativă.

Natura, pervertirea, imperfecţiunea şi viciul

XIII. Orice natură care poate deveni mai puţin bună este bună; şi orice natură devine mai puţin bună pe măsură ce începe să fie stricată. Căci ori alterarea n-o vatămă, şi atunci ea nu se alterează, ori, dacă se alterează, înseamnă că alterarea o vatămă; iar dacă o vatămă, diminuează ceva din partea ei bună şi, în consecinţă, devine mai puţin bună. Căci, dacă o privează complet de orice parte bună, tot ceea ce va mai rămîne din ea nu va mai putea fi corupt, dat fiind că nu va mai exista nici un bine prin a cărui eliminare alterarea ar mai putea să producă vreo vătămare; iar lucrul asupra căruia stricarea nu poate să aducă vreo vătămare nu se mai strică. Or, natura care nu este coruptă este incoruptibilă; va fi însă vorba de o natură care a devenit incoruptibilă la corupţie — adică ceva foarte absurd de susţinut.[109] Motiv pentru care se şi afirmă cu foarte mult temei că orice natură, în măsura în care este natură, este bună, fiindcă dacă este incoruptibilă este mai bună decît una coruptibilă; dacă însă este coruptibilă, întrucît, în timp ce este coruptă, devine mai puţin bună, ea este fără îndoială mai bună.[110] Insă orice natură este fie coruptibilă, fie incoruptibilă. Aşadar, orice natură este bună. Numesc natură ceea ce de obicei este desemnat prin termenul de substanţă; aşadar, orice substanţă este sau Dumnezeu, sau vine de la Dumnezeu, întrucît orice bine este sau Dumnezeu, sau vine de la Dumnezeu.

37. După ce acestea au fost stabilite şi bine consolidate, întocmai ca într-un principiu al argumentaţiei noastre, fii cu luare-aminte la ceea ce am să spun. Orice natură raţională, înzestrată cu liberul arbitru, dacă se menţine în desfătarea bunului suprem şi imuabil, în mod neîndoios trebuie să fie lăudată; şi orice natură care tinde doar să se menţină în această desfătare încă şi ea merită să fie lăudată. însă orice natură care nu se menţine în aceasta

şi nu vrea să acţioneze în aşa fel încît să persiste, în măsura în care nu se află acolo şi nu acţionează în aşa fel încît să fie acolo trebuie să fie aspru criticată. Prin urmare, dacă natura raţională, care a fost creată, este lăudată, nu se mai îndoieşte nimeni că trebuie să fie lăudat Cel Care a creat-o; iar dacă este blamată, nu se îndoieşte nimeni că în însăşi blamarea acesteia este lăudat Ziditorul ei. Căci, atunci cînd o dezaprobăm pe aceasta fiindcă ea nu vrea să se bucure de supremul şi eternul bine, adică de Ziditorul său, fără îndoială că noi pe El îl lăudăm. Iată deci cît este de mare Binele acesta, şi cît de mult se cuvine a fi proclamat şi cinstit într-un mod de negrăit în toate limbile şi în toate cugetele Dumnezeu, Creatorul tuturor, fără preamărirea Căruia noi nu putem să fim nici lăudaţi şi nici blamaţi! Şi nu putem să fim blamaţi pentru că nu rămînem întru El, dacă nu cumva a rămîne întru El reprezintă pentru noi marele, supremul şi cel dintîi bun al nostru. Şi totuşi, de ce acest lucru, dacă nu fiindcă El este Binele de negrăit ? Aşadar, ce-ar putea fi aflat în păcatele noastre, din cauza căruia El să fie blamat, cîtă vreme nu poate exista nici o blamare a păcatelor noastre dacă El este lăudat ?

38. Ce altceva se dezaprobă, chiar în lucrurile care sînt dezaprobate, dacă nu viciul cuiva ? Dar, dacă nu este lăudată natura nimănui, nu este blamat nici viciul cuiva. Căci ceea ce tu blamezi este sau conform cu natura, şi atunci nu este un viciu, şi mai degrabă tu trebuie să fii corectat, ca să ştii să blamezi ceva în mod corect — altceva decît lucrul pe care tu îl dezaprobi în mod incorect — sau, dacă este vorba de un viciu, pentru ca el să poată fi în mod corect, se cere ca el să fie împotriva naturii.[111] întrucît orice viciu, prin însuşi faptul că este viciu, este împotriva naturii. Fiindcă, în cazul în care nu vatămă natura, nici nu este un viciu; or, dacă o vatămă, tocmai de aceea este viciu, fiindcă este împotriva naturii. Iar dacă o natură nu este alterată de viciul său, ci de un viciu străin de ea, acea natură este blamată în mod nedrept şi trebuie cercetat dacă ea nu este stricată de propriul său viciu, adică de un viciu de care ar fi putut fi stricată o altă natură. Dar ce altceva este să fii viciat, dacă nu să fii stricat de un viciu ? Mai departe: [0] natură care nu este viciată este lipsită de viciu; însă, în cazul în care o altă natură este stricată de viciul acesteia, ea are în mod indiscutabil un viciu. Deci, o natură este mai întîi ea vicioasă, şi

este stricată de propriul său viciu, de care ar putea să fie stricată şi o altă natură. De unde rezultă că orice viciu este împotriva naturii acelui lucru, al cărui viciu este. Intrucît în orice situaţie nu este blamat decît viciul, tocmai de aceea este viciu, pentru că este împotriva naturii acelui lucru al cărui viciu este, şi viciul nici unui lucru nu este blamat pe drept, decît dacă natura acestui lucru nu este lăudată. Căci, pe bună dreptate, ţie nu-ţi displace în viciu decît faptul că el strică ceea ce place în natură.[112]

XIV[113]. 39. Trebuie examinat şi celălalt aspect: anume, dacă pe bună dreptate se afirmă că o anumită natură este stricată de viciul unei alte naturi, fără adăugarea nici unui viciu propriu. Căci o natură care se alătură alteia cu viciul propriu pentru a o corupe, dar nu găseşte în aceasta nimic coruptibil, atunci n-o corupe; dacă însă găseşte ceva coruptibil, atunci, prin adăugarea viciului propriu, produce coruperea ei. Pentru că o natură mai puternică, dacă nu ar vrea să fie coruptă de una mai slabă, nu este coruptă; dacă însă ar vrea, începe să fie coruptă mai întîi de viciul propriu, înainte de oricare altul. Dar o natură egală ca forţă cu o alta, dacă nu vrea, nu poate să fie coruptă de aceasta cu nici un chip. Căci orice natură se apropie cu viciul său de o alta, care este lipsită de viciu, cu intenţia de a o corupe, prin însuşi faptul că nu i se alătură o natură egală, ci una care, din cauza viciului propriu, este mai slabă.[114] Dar, dacă o natură mai puternică o corupe pe una mai slabă, ori se întîmplă ca prin viciul ambelor naturi acestea să devină corupte, dacă faptul acesta se produce din motivul unei patimi josnice, ori, prin viciul celei mai puternice, una dintre naturi devine mai coruptă, dacă superioritatea celeilalte este atît de evidentă încît chiar natura sa vicioasă ajunge să o depăşească pe cea mai puţin vicioasă, pe care o corupe. Pentru că, de pildă, cine ar putea blama în mod corect roadele pămîntului pentru că oamenii nu se folosesc de ele aşa cum se cuvine, şi cei corupţi de propriul lor viciu le strică, abuzînd pînă la exces de ele; de vreme ce totuşi ar fi o nebunie să se pună la îndoială că natura cuiva, fie ᵉa chiar şi vicioasă, nu este mai puternică şi mai presus decît nişte roade neviciate?![115]

40. Se poate chiar întîmplă ca o natură mai puternică să corupă pe o alta mai slabă, şi faptul acesta să nu se producă din

viciul nici uneia dintre ele, dacă noi, într-adevăr, numim viciu ceea ce este demn de a fi blamat. Dar cine ar îndrăzni să certe cu toată asprimea pe un om cumpătat, care nu caută să ia din roadele pămîntului nimic altceva decît prisosurile naturii, sau dacă aceleaşi roade sînt stricate în pregătirea hranei acestuia ? Căci, aşa stînd lucrurile, nici coruperea nu este numită conform uzanţelor, deoarece coruperea desemnează de regulă viciul. Fiindcă, în realitate, se poate constata cu uşurinţă şi celălalt aspect: anume că, de cele mai multe ori, o natură mai puternică nu o corupe pe una inferioară ei, pentru a-şi complini propria lipsă decît ori printr-o ordine a dreptăţii, atunci cînd pedepseşte un păcat — o regulă din care a rezultat şi ceea ce a fost spus de Apostolul (Pavel): „dacă cineva va fi stricat templul lui Dumnezeu, Dumnezeu îl strică şi El pe acela"[116] —, ori pentru revigorarea ei printr-o ordine a lucrurilor schimbătoare, care îşi cedează locul alternativ, în conformitate cu legile cele mai potrivite ce au fost date în vederea întăririi fiecărei părţi a universului. Pentru că nici soarele, atunci cînd, cu strălucirea sa, afectează ochii cuiva, făcîndu-i incapabili să suporte lumina ca urmare a rezistenţei propriei lor naturi, nu trebuie să se creadă nici că el îi schimbă pentru a contracara o lipsă a luminii sale, nici că face aceasta din cauza vreunui viciu propriu, nici că, în ultimă instanţă, ochii înşişi ar trebui să fie blamaţi fiindcă, pe de o parte, s-au împotrivit stăpînului lor şi nu s-au închis contra luminii, iar pe de alta, s-au opus acestei lumini care i-ar fi stricat. Aşadar, dintre toate coruperile, numai acea corupere care este generatoare de stricăciuni este respinsă într-un mod justificat; celelalte însă, sau nu trebuie să fie nici măcar numite coruperi, sau, întrucît nu sînt provocatoare cu adevărat de stricăciune, nu pot să fie demne de dojana. Căci şi dojana însăşi, întrucît a fost destinată numai pentru viciu[117], adică astfel încît să-i fie potrivită şi cuvenită[118], se crede că de aici şi-a tras şi numele, astfel încît i s-a spus *vituperatio* (= reproş adus viciului — *tr.n.).*

41. Cît priveşte viciul, aşa cum începusem să zic[119], el nu reprezintă un rău venit de altundeva decît din faptul că este contrar înseşi naturii acelui lucru al cărui viciu este. De unde rezultă ᶜlar că însuşi acest lucru, cel al cărui viciu este blamat, reprezintă o natură demnă de laudă, astfel încît trebuie să recunoaştem că însăşi această respingere a viciilor constituie de fapt o laudă adusă naturilor lor, bineînţeles acelor naturi ale căror vicii sînt blamate.

Fiindcă, de fapt, viciul se opune naturii, şi pe cît se adaugă răutăţii viciilor, pe atît se scade integrităţii naturilor. Drept care, atunci cînd blamezi un viciu, în mod implicit lauzi acel lucru a cărui integritate o doreşti. A cui integritate însă, dacă nu a naturii ? Deoarece unei naturi perfecte nu numai că nu i se cuvine nici o blamare, dar ea chiar este demnă de laudă în propriul său domeniu. Prin urmare, tu numeşti viciu ceea ce vei fi observat că lipseşte perfecţiunii unei naturi, declarînd că ea îţi place tot atît de mult cît ai vrea ca, prin respingerea imperfecţiunii ei, să devină perfectă.[120]

XV. 42. Aşadar, dacă respingerea viciilor proclamă frumuseţea şi demnitatea naturilor ale căror vicii sînt, atunci cu atît mai mult trebuie lăudat Dumnezeu, Ziditorul tuturor naturilor, chiar şi în prezenţa viciilor acestora! întrucît ele au de la Ziditorul lor pînă şi faptul că sînt naturi; şi în măsura în care sînt vicioase, în aceeaşi măsură se îndepărtează de la complexul lor de precepte prin care au fost făcute; şi în măsura în care sînt respinse în mod justificat, în aceeaşi măsură cel care le respinge vede meşteşugul prin care ele au fost făcute, ca să respingă în ele ceea ce nu observă acolo. Şi dacă meşteşugul însuşi, cel prin care au fost făcute toate, adică suprema şi neschimbătoarea înţelepciune a lui Dumnezeu[121], există cu adevărat şi în modul cel mai înalt, aşa cum se şi întîm-plă, vezi spre ce tinde tot ceea ce se îndepărtează de ea. Şi totuşi defectul acesta n-ar fi demn de reprobare, dacă

n-ar fi voluntar. Fiindcă, fii, te rog, atent: dacă tu, în mod corect, ai respinge ceva care este exact aşa cum ar trebui să fie, eu, unul, nu cred că poţi, dar oricum, dacă tu ai putea, atunci ceva nu este aşa cum ar fi trebuit, însă nimeni nu este dator cu ceea ce n-a primit. Şi cine anume este dator, şi cui îi este dator, dacă nu celui de la care a primit ceva pentru a-i fi mai apoi dator ? Fiindcă şi cele care sînt lăsate moştenire prin testament sînt lăsate celui care va fi fost desemnat moştenitor, iar ceea ce se restituie succesorilor de drept [ai] creditorilor se restituie în mod evident numai acelora pe care [ei] îi moştenesc de drept; altminteri, aşa ceva n-ar trebui să fie numit restituire, ci înstrăinare de bunuri ori pierdere, sau orice altceva de genul acesta. De aceea, am fi de-a dreptul absurzi să [su]sţinem că toate cele vremelnice, care au fost stabilite în această [Or]dine a lucrurilor, pentru ca cele viitoare să nu poată să succeadă

celor trecute[122] decît dacă acestea din urmă încetează, astfel încît întreaga frumuseţe, specifică etapelor temporale, să se desfăşoare în genul specific fiecăreia, n-ar trebui să şi înceteze cu totul. Fiindcă, în măsura în care ele au primit, în aceeaşi măsură ele şi acţionează; şi tot la fel şi restituie celui căruia îi datorează ceea ce sînt şi în măsura în care sînt. într-adevăr, cel care se plînge că este lipsit de aceasta, trebuie să fie atent la propriul discurs, măcar la acela prin care îşi formulează plîngerea, dacă socoteşte că el este corect şi că a fost inspirat de providenţă. Cît despre ceea ce se referă la sunetul acestui discurs, dacă cineva ar prefera din el numai o singură părticică şi n-ar dori ca ea, lipsind, să lase locul şi celorlalte, provocîndu-i un întreg neajuns, tot acel discurs fiind construit din aceste părţi cuvenite şi în succesiune ar fi apreciat ca o culme a prostiei.[123]
43. Aşadar, în aceste lucruri, care de aceea sînt lipsite de forţă, fiindcă n-au admis să existe şi ulterior, ca să parcurgă toate etapele temporare, nimeni nu respinge în mod corect neajunsul lor, întrucît nimeni nu poate să spună: „ar fi trebuit să rămînă în continuare aşa", de vreme ce n-ar fi putut trece dincolo de limitele admise. însă, în creaturile raţionale, fie cele care păcătuiesc, fie cele care nu păcătuiesc, frumuseţea universală este determinată în modalităţile cele mai adecvate; în ele, ori nu se află nici un fel de păcat — lucru pe care ar fi extrem de absurd să-1 susţinem, deoarece păcătuieşte pînă şi cel care consideră drept păcate şi cele care nu sînt aşa —, ori păcatele care nu trebuie blamate — ceea ce nu este mai puţin absurd — vor începe, într-adevăr, să nu fie lăudate nici măcar cele care au fost făptuite în mod corect, şi atunci va fi pur şi simplu bulversată întreaga atenţie a minţii umane, şi viaţa va fi dată peste cap —, ori va fi reprobată o faptă care a fost comisă aşa cum a trebuit să fie comisă, şi atunci se va isca o dezgustătoare nebunie, ori, ca să vorbesc mai cu blîndeţe, o eroare extrem de nefericită; ori, dacă raţiunea cea mai competentă ne constrînge, aşa cum de fapt ne şi constrînge, ca şi păcatele să fie [re]probate, şi tot ceea ce în mod just este reprobat să fie reprobat tocmai pentru faptul că nu este aşa cum ar fi trebuit să fie, ei bine, Wcearcă atunci să afli cu ce anume este datoare natura păcătoasă, ?' vei afla că este datoare cu fapta cea bună; mai mult, încearcă [s]ă afli cui îi este datoare, şi-L vei afla pe Dumnezeu. Fiindcă Cel [c*e] la Care a primit puterea de a acţiona corect dacă vrea, tot de

la El a primit să fie şi nefericită, în cazul în care n-a acţionat bine, şi fericită, în cazul în care a acţionat bine.
44. într-adevăr, fiindcă nu este nimeni mai presus de legile Creatorului Atotputernic, nu i se îngăduie nici unui suflet să nu-şi restituie datoria. Căci el sau restituie ceea ce a primit, după ce s-a folosit cum trebuie de aceasta, sau restituie cu pierdere ceea ce n-a voit să folosească aşa cum se cuvine. Drept care, dacă nu restituie aceasta făcînd dreptate, va restitui îndurînd nefericirea[124], fiindcă şi într-un caz, şi în celălalt răsună acel cuvînt al datoriei. Căci se mai poate spune ceea ce s-a spus şi astfel: „dacă el nu va restitui făcînd ceea ce trebuie, atunci va restitui îndurînd ceea ce trebuie". însă acestea nu sînt separate prin nici un interval de timp — astfel încît cineva să nu facă ceea ce trebuie într-un timp anume, iar într-alt timp să îndure ceea ce trebuie —, ca nu cumva să fie pîngărită chiar şi pentru o frîntură de timp frumuseţea universului, şi astfel să existe în ea urîţenia păcatului, fără frumuseţea pedepsirii; dar tot ceea ce acum este pedepsit în mare secret este păstrat la viitoarea judecată[125] pentru dovedirea şi pentru sentimentul cel mai amar al nefericirii. Căci aşa cum cel care veghează nu doarme, tot astfel şi cel care nu săvîrşeşte ceea ce se cuvine îndură fără întîrziere ceea ce trebuie să îndure, fiindcă beatitudinea provocată de dreptate este atît de mare, încît nimeni nu se poate îndepărta de ea în nici un alt sens decît înspre nefericire[126]. Aşadar, în toate cazurile de deficienţă lucrurile se prezintă astfel: sau cele care se află în deficit n-au primit posibilitatea de a exista după aceea, şi deci nu au nici o vină — aşa cum se întîmplă chiar atunci cînd sînt, deoarece n-au primit posibilitatea de a fi mai mult decît sînt, cînd, cu atît mai mult n-au nici o vină —, sau nu vor să existe, pentru că, în cazul în care ar vrea, întrucît au primit dreptul să existe, şi pentru că acesta este un bine, li se poate aduce învinuirea pentru faptul că nu vor.[127]
XVI. 45. Dumnezeu însă nu datorează nimănui nimic, fiindcă El le oferă tuturor pe toate în mod gratuit. Şi dacă cineva ar pretinde că i se cuvine ceva de la El pentru meritele sale, în mod sigur Dumnezeu nu-i era dator ca el să existe; întrucît, neexistînd, "ici n-ar fi avut cui să-i fie dator. Şi totuşi, care este meritul în a te întoarce la Acela de la Care ai existenţa, ca, întorcîndu-te, să devii mai bun chiar datorită Aceluia de la Care tu ai existenţa ?

Prin urmare, ce vot anticipat i-ai dat tu Lui, astfel încît să 1-1 pretinzi ca pe o datorie ? De vreme ce tu, dacă n-ai vrea să te întorci la El, Lui nu i-ar lipsi absolut nimic, dar ţie ţi-ar lipsi El însuşi, Cel fără de Care tu n-ai fi nimic, şi Cel de la Care eşti şi tu ceva, aşa cum eşti, astfel încît, dacă tu nu te-ai întoarce în El[128], nu I-ai restitui decît faptul că exişti graţie Lui însuşi, în rest nimic altceva; vei fi totuşi un nefericit. Prin urmare, Lui îi sînt datoare toate: mai întîi, cele care sînt, în măsura în care sînt ale naturii; în al doilea rînd, faptul că ele pot să fie orice altceva mai bun decît sînt, dacă ar voi, în măsura în care au primit cele pe care le-au primit ca să vrea, şi ceea ce le este necesar ca să existe. Drept urmare, nimeni nu este vinovat pentru ceea ce n-a primit de la El; este însă vinovat în mod just, dacă nu face ceea ce trebuie să facă. Or, el trebuie să facă dacă a primit libera voinţă şi capacitatea mai mult decît suficientă de a face.

46. Atunci cînd cineva nu face însă ceea ce trebuie, pînă într-a-tît aceasta nu este vina Ziditorului, încît Lui i se cuvine lauda, fiindcă, deşi nu El este Cel Care face, totuşi El suferă ceea ce trebuie ; şi, deoarece întru El se blamează ceea ce trebuie, El este Cel Căruia nu i s-ar cuveni decît să fie lăudat. Căci, dacă tu, de pildă, eşti lăudat fiindcă vezi ce ar trebui să faci, deşi nu-ţi dai seama de aceasta decît întru Cel Care este Adevărul imuabil, cu atît mai demn de laudă este Acela Care a şi rînduit să se vrea, şi a şi oferit capacitatea să se poată, şi a şi îngăduit să nu se vrea fără pedeapsă! Căci dacă fiecare este dator cu ceea ce a primit, şi dacă omul a fost zidit în aşa fel încît să păcătuiască în mod necesar, atunci el să păcătuiască cu ceea ce este dator. Altfel spus, atunci cînd păcătuieşte, face ceea ce trebuie. Şi chiar dacă este o nelegiuire s-o spunem, natura proprie nu constrînge pe nimeni să păcătuiască[129], dar nici o altă natură străină de el[130]. Fiindcă nu se păcătuieşte atunci cînd cineva îndură ceea ce nu vrea. Iar dacă îndură pe drept, "u păcătuieşte în ceea ce îndură contrar voinţei sale, ci a păcătu-[11] prin aceea că a făcut voind, astfel încît n-ar trebui să îndure pe Qrept ceea ce n-a vrut. Dar dacă îndură pe nedrept, în ce fel mai Păcătuieşte ? Căci nu este un păcat să se îndure ceva pe nedrept, Cl să se săvîrşească ceva în mod nedrept. Iar dacă cineva nu este c°nstrîns să păcătuiască nici de propria sa natură, nici de o alta străină, rămîne ca păcatul să fie săvîrşit din proprie voinţă. Iar tu,

dacă vei voi să-i atribui Ziditorului păcatul, îl vei disculpa pe cel care păcătuieşte, care n-a comis nimic în afara celor stabilite de Ziditorul său; care, dacă se apără în mod corect, n-a păcătuit; prin urmare, nu este vorba de ceva pe care să i-1 atribui Ziditorului.[131] în consecinţă, dacă păcătosul poate să fie apărat, tot pe Ziditor se cuvine să-L lăudăm, dar să-L lăudăm şi dacă nu poate să fie apărat. întrucît, dacă este apărat în mod corect, atunci el nu este păcătos; deci, laudă-L pe Ziditor; dar dacă păcătosul nu se poate apăra, atunci, în măsura în care este păcătos, în aceeaşi măsură se abate de la Creatorul său; laudă-1 din nou pe Ziditor. Prin urmare, eu nu găsesc nici un motiv, şi susţin că nici nu se poate găsi, şi că, la urma urmei, nici nu există[132] un motiv conform căruia păcatele noastre să fie atribuite Ziditorului nostru, Dumnezeu; de vreme ce eu, pînă în acestea, îl găsesc pe El a fi demn de laudă, nu numai pentru că le pedepseşte, dar chiar pentru că ele se produc numai atunci cînd cineva se îndepărtează de la adevărul Lui. *E.:* Accept aceste consideraţii cu cea mai mare plăcere şi le aprob; ba chiar sînt întru totul de acord că este adevărat că în nici un chip nu se poate întîmpla să-i fie atribuite pe drept păcatele noastre Ziditorului nostru.

Nu există o cauză a păcatului dincolo de voinţa noastră şi în afara voinţei noastre

XVII. 47. Totuşi, dacă ar fi cu putinţă, aş vrea să ştiu pentru ce nu păcătuieşte o natură de care Dumnezeu a ştiut mai dinainte că nu va păcătui, şi pentru ce păcătuieşte o alta, de care El a ştiut mai dinainte că va păcătui. Fiindcă eu, de pe acum, nu cred că însăşi preştiinţa lui Dumnezeu constrînge fie pe una să nu păcătuiască, fie pe cealaltă să păcătuiască. Şi totuşi, dacă n-ar fi existat nici un motiv, creatura raţională nu s-ar fi putut scinda în aşa fel încît o parte din ea să nu păcătuiască niciodată, şi cealaltă să persevereze în păcat, iar o alta întocmai ca o intermediară între cele două, uneori să păcătuiască şi alteori să se schimbe pentru a acţiona corect. Oare ce cauză anume a orînduit-o pe aceasta în trei părţi ?[133] Dar n-aş vrea să mi se răspundă: „voinţa"[134]; căci eu cercetez cauza voinţei însăşi. întrucît nu fără motiv una nu vrea

să păcătuiască niciodată, alta nu vrea să se abţină niciodată, şi alta uneori vrea, iar alteori nu vrea, deşi toate sînt de acelaşi gen. Căci mi se pare că numai lucrul acesta îl observ, anume că nu fără motiv există această tripartită voinţă a creaturii raţionale; dar care anume să fie cauza nu ştiu.

48. *A.*: Fiindcă voinţa este cauza păcatului, iar tu cercetezi în acest moment cauza voinţei însăşi, iar dacă eu voi putea s-o găsesc, nu vei intenţiona, oare, să afli chiar şi cauza acestei cauze, care va fi fost găsită ? Şi atunci, care va fi modul de cercetare, care va fi capătul chestionării noastre şi al discuţiei asupra problemei, de vreme ce nu te obligă nimic să cercetezi mai mult decît rădăcina ? Fereşte-te să crezi că s-ar putea spune ceva mai adevărat decît ceea ce deja s-a spus, anume că „rădăcina tuturor relelor este avari-ţia"[135]; ceea ce înseamnă a voi mai mult decît îţi este de ajuns. însă este îndeajuns atîta cît măsura unei anumite naturi îi cere cuiva să se conserve în limitele speciei sale. Deoarece avariţia care, în greceşte, este numită (pi^apyopicx, nu vizează numai argintul sau mai curînd banii, de la care lasă impresia sonoră că şi-a tras numele — căci, la cei vechi, monedele erau făcute din argint sau, şi mai frecvent, dintr-un aliaj de argint — dar, în toate lucrurile care sînt dorite fără măsură, ea trebuie

înţeleasă ca atare, în absolut orice situaţie, ori de cîte ori cineva îşi doreşte mai mult decît îi este suficient. Or, această avariţie este patima arzătoare, iar patima arzătoare este voinţa cea rea. De unde rezultă că voinţa cea rea este cauza tuturor relelor.[136] Care, dacă ar fi conformă cu natura, ar conserva de regulă natura şi nu i-ar mai fi periculoasă acesteia, şi, prin urmare, n-ar mai fi nici rea. De unde rezultă că rădăcina tuturor relelor nu este conformă cu natura, ceea ce poate fi considerat îndeajuns împotriva acelora care vor să acuze naturile.[137] Dar tu, dacă doreşti să cunoşti cauza acestei rădăcini, te întrebi cum va fi această rădăcină a tuturor relelor ? Iar cînd o vei fi găsit, vei fi găsit, aşa cum am spus, chiar şi cauza acesteia şi nu vei mai avea nici o restricţie în a cerceta.[138]
49. Dar, în cele din urmă, care ar fi putut să fie cauza voinţei înainte de voinţă ? Căci sau este şi ea o voinţă şi nu se va desprinde de această rădăcină a voinţei, sau nu există voinţă şi nu are nici un fel de păcat. Prin urmare, ori voinţa este prima cauză a pâcatu-

lui, ori prima cauză a păcatului nu constituie nicidecum un păcat. Şi nu există nimeni altcineva căruia să i se impută pe drept păcatul, decît celui păcătos. Altfel spus, nu este nimeni altcineva căruia să i se impută în mod corect păcatul decît unuia care vrea[139], însă nu ştiu de ce ţie îţi place să cercetezi altceva[140]. Ba, mai mult încă, oricare ar fi acea cauză a voinţei, în mod clar ea este ori dreaptă, ori nedreaptă. Dacă este dreaptă, oricine i se va supune; dacă este nedreaptă, nu i se va supune nimeni, şi deci nu va păcătui.
XVIII. 50. Sau poate că este violentă, şi în acest caz îl con-strînge împotriva voinţei sale?[141] Dar oare trebuie să repetăm întruna aceleaşi lucruri de atîtea ori ? Adu-ţi aminte de cele de mai sus, care au fost afirmate de noi într-un număr atît de mare despre păcat şi despre voinţa liberă. însă, în cazul în care este obositor să le încredinţăm pe toate memoriei, reţine acest rezumat foarte concis. Oricare ar fi această cauză a voinţei, dacă nu i se poate rezista, i se cedează acesteia fără păcat; dacă însă i se poate rezista, nu i se cedează şi nu se va păcătui. Sau poate cumva ne induce în eroare neprevăzutul ?[142] Atunci să se aibă grijă să nu se păcătu-iască. Ori poate înşelăciunea este atît de mare încît să nu se poată păzi cu nici un chip ? Dacă este aşa, atunci nu există nici un fel de păcat. Căci cine ar păcătui într-o privinţă de care nu se poate păzi cu nici un chip ? Dar dacă poţi să păcătuieşti, înseamnă că te poţi şi feri.[143]
Condiţia umană nefericită
51. Şi totuşi, chiar şi unele fapte comise din ignoranţă sînt dezaprobate şi considerate a fi demne de îndreptare, după cum citim şi în Dumnezeieştile Scripturi.[144] Căci zice Apostolul: „am dobîndit mila, fiindcă am comis păcatul din neştiinţă"[145]; iar proorocul zice: „păcatele tinereţilor mele şi ale neştiinţei mele nu le pomeni"[146]. Există însă şi acţiuni care trebuie dezaprobate, comise din necesitate, atunci cînd un om vrea să acţioneze corect, dar nu poate. Căci de unde vin acele cuvinte: „nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul, pe care nu-1 voiesc, pe acela îl săvîrşesc"[147]; precum şi acestea: „căci a voi se află în mine, dar a face binele nu aflu"[148]; dar şi următoarele: „trupul pofteşte împotriva duhului,

iar duhul împotriva trupului; căci acestea se împotrivesc unul altuia, pentru ca voi să nu faceţi cele ce aţi voi"[149]. Acestea toate însă sînt specifice oamenilor, şi ele provin din acea condamnare a celor destinaţi morţii; pentru că, dacă această pedeapsă nu aparţine omului, ci naturii sale[150], atunci ele nu reprezintă deloc păcate[151]. întrucît, dacă omul nu se îndepărtează de acest mod, în care în chip natural a fost zidit, astfel încît să nu poată să fie mai bun, atunci el săvîrşeşte cele cuvenite cînd le face pe acestea.[152] Or, dacă omul ar fi fost bun, atunci el ar fi fost altfel. Dar acum, fiindcă este aşa cum este, el nu este bun, şi nici nu stă în puterea lui să fie bun, ori datorită faptului că nu vede în ce fel ar trebui să fie, ori datorită faptului că nu stă în puterea lui să fie aşa cum vede el că trebuie să fie. Or, cine ar putea spune că aceasta nu este o pedeapsă ? Insă orice pedeapsă, dacă este dreaptă, reprezintă răs-plata păcatului, şi se numeşte chin; dar dacă este o pedeapsă nedreaptă, întrucît nu se mai îndoieşte nimeni că este o pedeapsă, înseamnă că ea a fost impusă omului de un stăpîn nedrept; mai departe, fiindcă ţine de nebunie să te îndoieşti de Atotputernicia şi Dreptatea lui Dumnezeu[153], această pedeapsă este dreaptă şi este dată pentru un anume păcat. Fiindcă nici un stăpîn nedrept n-ar fi putut să-1 îndepărteze pe om de Dumnezeu, ca şi cum acesta n-ar fi ştiut, şi nici să-1 smulgă fără voia lui, asemenea unui adversar mai puţin puternic, fie prin teroare, fie prin luptă, pentru ca o pedeapsă nedreaptă[154] să-1 chinuie pe om. Or, de aici rezultă că această pedeapsă dreaptă vine din osînda dată omului.[155]
Starea de ignoranţă şi de strîmtorare a fiinţei umene
52. De asemenea, nu trebuie să ne mire nici faptul că omul nu are libera alegere a voinţei pentru a decide ce să înfăptuiască în mod corect, fie din neştiinţă, fie din cauza persistentei obişnuinţe carnale, care s-a înrădăcinat în fiinţa sa ca un fel de dispoziţie naturală[156], din cauza violenţei moştenirii muritoare; el vede deci ceea ce trebuie să facă în mod corect şi vrea aceasta, dar nu poate să ducă la capăt această intenţie. Fiindcă aceea este pedeapsa cea mai dreaptă a păcatului, ca fiecare să piardă ceea ce n-a voit să folosească bine, cînd, dacă ar fi vrut, ar fi putut să facă

acest lucru fără nici un fel de dificultate; altfel spus, tot cel care, ştiind, nu acţionează corect, să piardă atunci facultatea de a mai şti ce este corect; iar cel care nu a voit să acţioneze corect cînd putea, să piardă facultatea de a mai putea atunci cînd ar vrea. Fiindcă, într-adevăr, pentru orice suflet care păcătuieşte, există aceste două stări de pedeapsă: ignoranţa şi neputinţa. Din ignoranţă se naşte ruşinoasa eroare, iar din neputinţă chinul care doboară. Dar să aprobi pe cele false în locul celor adevărate, ca să rătăceşti fără voia ta şi să nu te poţi abţine de la faptele des-frînate din cauza îndîrjitei şi chinuitoarei dureri a cătuşelor carnale nu constituie natura unui om bine întocmit, ci pedeapsa unui condamnat. însă, atunci cînd vorbim despre libertatea de voinţă în a acţiona corect, în mod evident noi vorbim despre aceea cu care a fost zidit omul.[157]

XIX. 53. Aici intervine acea problemă pe care au obiceiul s-o foarfece între ei tot felul de bombănitori[158], care sînt mereu gata ca, atunci cînd comit păcatul, să acuze orice altceva decît pe ei înşişi[159]. Fiindcă ei zic: „dacă Adam şi Eva au păcătuit, ce am făcut nefericiţii de noi de ne-ara născut atît cu orbirea ignoranţei, cît şi cu chinurile neputinţei şi am ajuns ca mai întîi să greşim, neştiind ce ar trebui să facem; iar apoi, cînd prevederile justiţiei încep să ni se dezvăluie, am vrea să le împlinim pe acestea, dar nu putem din cauza nu ştiu cărei necesităţi a dorinţei pătimaşe care ne reţine ?" Acestora li se răspunde pe scurt: să stea liniştiţi şi să înceteze a mai murmura împotriva lui Dumnezeu. Căci ei s-ar putea plînge probabil pe bună dreptate dacă n-ar exista nici un om capabil să biruie dorinţa pătimaşă şi greşeala. Dar, întrucît Dumnezeu este prezent pretutindeni, El, Care, în nenumărate feluri, cheamă la Sine, Domnul, prin intermediul creaţiei sale, pe slujitorul care s-aîndepărtat de El, să-1 înveţe atunci cînd crede; să-1 îmbărbăteze, dacă speră; să-1 îndemne stăruitor, dacă iubeşte; să-1 ajute, dacă încearcă, şi să-1 asculte, dacă se roagă; deci, nu ţi se va socoti drept vină faptul că eşti stăpînit de ignoranţă fără voia ta, ci faptul că neglijezi să cercetezi ceea ce ignori; şi nici măcar nu ţi se impută faptul că nu-ţi bandajezi membrele tale rănite, ci faptul că nesocoteşti pe Cel Care vrea să te însănătoşească[160]; acestea sînt păcatele care-ţi aparţin. Fiindcă nici unui om nu i-a fost luat dreptul de a şti să cerceteze în mod util

ceea ce este ignorat în mod inutil, şi că trebuie să-şi mărturisească propria slăbiciune cu smerenie, pentru ca El să-i poată veni în ajutor atît celui care caută să afle, cît şi celui care se mărturiseşte, El, Care nici nu greşeşte, atunci cînd îi vine cuiva în ajutor, şi nici nu oboseşte.[161]

54. Căci ceea ce fiecare dintre noi din neştiinţă nu face în mod corect şi ceea ce, voind a săvîrşi corect, nu poate să săvîrşească, sînt considerate păcate tocmai pentru că îşi trag originea din acel păcat al liberei voinţe; fiindcă el, ca antecedent, a meritat să aibă asemenea urmări. Pentru că, aşa cum noi numim limbă nu numai organul pe care îl mişcăm în gură în timp ce vorbim, ci şi ceea ce decurge din mişcarea acestui organ — adică forma şi succesiunea cuvintelor, în funcţie de care se spune că o limbă este grecească şi alta latinească —, tot astfel noi numim osîndă[162] nu numai ceea ce se numeşte vină la modul propriu — ceea ce se comite din liberă voinţă şi de către unul care ştie ce face —, ci chiar şi ceea ce trebuie să decurgă din pedeapsa acesteia. La fel şi în cazul cuvîntu-lui natură, pe care într-un fel îl înţelegem atunci cînd vorbim despre natura omului în sens propriu, cea în care el a fost creat la început fără vreo vină în cadrul speciei sale, şi în alt fel atunci cînd vorbim despre aceasta în care, din pedeapsa primului om condamnat, noi ne naştem şi muritori, şi neştiutori, şi supuşi cărnii, sens în care Apostolul Pavel zice: „căci şi noi am fost prin naştere fiii mîniei, aşa cum au fost şi ceilalţi"[163].

XX. 55. Cum însă din acea primă căsătorie noi ne naştem şi cu ignoranţa, şi cu greutatea, şi cu destinul de-a fi muritori, pentru că aceia[164], după ce păcătuiseră, au fost aruncaţi în eroare, în nefericire şi în moarte, Dumnezeu Cel Prea înalt, Diriguitorul lucrurilor, a găsit cu cale în modul cel mai drept să se arate atît la începuturi, la naşterea omului, în calitate de dreptate a Celui Care pedepseşte, dar mai apoi şi cu mila Celui Care îl eliberează[165] pe măsură ce evoluează. Căci, dacă primului om, după ce a fost condamnat, i-a fost retrasă fericirea, nu i-a fost totuşi retrasă şi rodnicia faptelor sale; întrucît el putea, prin intermediul urmaşilor săi, chiar dacă şi ei erau muritori şi fii ai cărnii, să devină întru specia sa podoabă şi frumuseţe a pămînturilor. Dar n-ar fi fost deloc echitabil ca el să dea naştere unor urmaşi mai buni decît fusese el însuşi; ci, în momentul întoarcerii la

L

Dumnezeu, pentru ca fiecare să-şi biruiască osînda pe care strămoşul său o meritase din cauza abaterii sale, nu numai că cel care voia trebuia să nu fie oprit, dar el trebuia chiar să fie ajutat. Căci, chiar în felul acesta Ziditorul lumii arată cu ce mare uşurinţă ar fi putut omul să păstreze, dacă ar fi voit, starea în care a fost creat, de vreme ce urmaşii săi au putut chiar să depăşească starea în care se născuseră.

Patru ipoteze asupra originii sufletelor[166]

56. Pe lîngă aceasta, dacă a fost creat un singur suflet, cel din care se trag sufletele tuturor oamenilor care se nasc, cine ar putea spune că el n-a păcătuit atunci cînd acel prim om a păcătuit ? Dar dacă faptul că sufletele sînt create unul cîte unul, în fiecare dintre cei care se nasc, nu reprezintă ceva anapoda, ci, dimpotrivă, apare ca ceva foarte potrivit şi întru totul conform cu ordinea, atunci fapta reprobabilă a celui de mai înainte devine natura celui care urmează, iar fapta merituoasă a urmaşului devine natura celui de mai înainte.[167] Căci de ce să fie socotit ceva nedemn dacă exact aşa a voit Creatorul, să arate că demnitatea unui suflet este mai presus decît creaturile corporale, pînă într-atît încît răsăritul demnităţii unuia să poată porni de la acea treaptă la care a ajuns apusul celuilalt?[168] Căci tocmai datorită faptului că sufletul păcătos a ajuns la ignoranţă şi la strîmtorare se şi vorbeşte în mod corect de pedeapsă, întrucît el, înainte de această pedeapsă, a fost mai bun. Aşadar, dacă un suflet începe să fie astfel nu numai înainte de păcat, dar chiar înainte de întreaga sa viaţă, aşa cum un altul a devenit după o viaţă plină de păcat, acel suflet nu are nici măcar un singur bun, cît de mic ar fi el, pentru care să nu-i aducă mulţumiri Ziditorului său, întrucît însăşi naşterea sa şi începutul său sînt mai bune decît oricare trup perfect.[169] Fiindcă nu reprezintă bunuri de mică valoare nici numai faptul că el este un suflet, graţie căruia natura întrece deja în valoare orice fel de trup, dar chiar nici faptul că are o capacitate pentru ca, ajutat fiind de Creatorul său, să se perfecţioneze pe sine însuşi, şi, printr-un zel pios, să reuşească să obţină şi chiar să-şi însuşească toate virtuţile prin care să se elibereze şi de strîmtorarea chinuitoare, şi de ignoranţa oarbă.[170] Or, dacă se întîmplă aşa, ignoranţa şi strîmtorarea

nu vor mai constitui pentru sufletele care se nasc plata păcatului, ci avertismentul de a face progrese şi începutul perfecţiunii, întrucît nu este de mică importanţă faptul de a fi primit, înainte de orice merit al unei acţiuni bune, o judecată naturală[171], graţie căreia să pună înţelepciunea înaintea erorii, iar pacea sufletească înaintea zbuciumului sufletesc, astfel încît să poată ajunge la acestea nu datorită naşterii, ci datorită efortului. Iar dacă sufletul nu va voi să acţioneze, el va fi socotit pe bună dreptate responsabil de păcat, deoarece nu s-a folosit bine de acea capacitate pe care a primit-o. Căci, deşi s-a născut în ignoranţă şi în strîmtorare, el nu este totuşi constrîns de vreo necesitate să rămînă în starea în care s-a născut. Şi absolut nimeni, afară doar de Dumnezeu Cel Atotputernic, n-a putut să fie creatorul unor asemenea suflete, pe care El însuşi să le facă, fie şi nefiind iubit[172], şi pe care tot El însuşi să nu le ducă la perfecţiune iubit fiind; El> Care le dă posibilitatea să existe şi celor care nu există, şi le face să fie fericite şi pe cele care-L iubesc pe Cel datorită Căruia ele există.
57. Dar dacă sufletele care există deja într-o anumită zonă secretă a lui Dumnezeu[173] sînt trimise să însufleţească şi să conducă trupurile tuturor celor care se nasc, ele sînt de bună seamă trimise pentru această sarcină, să conducă bine trupul, care se naşte atins de pedeapsa păcatului, adică de condiţia muritoare a primului om; altfel spus, să se modeleze prin virtuţi şi să se supună unei sclavii întru totul legitime şi bine întocmite, şi să dobîndească şi ele un loc al nestricăciunii cereşti cu rînduială şi la momentul potrivit. Or, cînd aceste suflete intră în această viaţă şi iau asupra lor sarcina părţilor muritoare ale trupului, e necesar ca ele să ia asupra lor şi uitarea[174] vieţii lor anterioare, şi, în plus, truda celei prezente; de unde decurge acea stare de ignoranţă şi de neputinţă, fapt care pentru primul om a fost condiţia de muritor, ca să plătească nefericirea sufletului său, dar care, pentru acestea, a fost şi poarta de acces în vederea revenirii trupului la starea lui de dinainte de stricăciune[175].
Deoarece chiar şi în modul acesta păcatele amintite nu sînt menţionate decît pentru că trupul, provenind de la seminţia unui păcătos, provoacă, în sufletele care vin înspre el, această ignoranţă şi strîmtorare, care n-ar trebui să fie atribuite ca vinovăţii nici acestor suflete, şi nici Creatorului lor. Fiindcă El a dat şi puterea de

a acţiona bine în îndatoririle lor obositoare, dar şi calea credinţei în orbirea uitării; şi, mai presus de toate, acea judecată prin care orice suflet acceptă faptul că trebuie să cerceteze fie ceea ce nu e util să ignore, fie să-şi dea silinţa într-un mod perseverent şi prin eforturi pline de trudă să biruie greutatea de-a acţiona în mod corect, şi că trebuie să ceară străruitor sprijinul de la Creator, pentru ca Acesta să-1 ajute pe cel care încearcă; El, Care, fie din afara fiinţei umane prin intermediul legii, fie din adîncul inimii prin îmbărbătare, a rînduit că trebuie să se încerce şi să se pregătească gloria celei mai fericite cetăţi[176] pentru cei care triumfă asupra aceluia care a tîrît pe primul om la această nefericire, după ce el, omul, a fost biruit de cea mai rea sfătuire; o nefericire pe care aceştia o acceptă cu cea mai înaltă credinţă a lor, ca să-1 învingă pe diavol. Fiindcă nu este o glorie neînsemnată bravura de a-1 învinge pe diavol, acceptînd acelaşi supliciu prin care el, diavolul, se mîndreşte că 1-a înşelat pe omul învins. Insă oricine a neglijat aceasta, lăsîndu-se cuprins de dragostea pentru această viaţă, nu va aprecia cu nici un chip într-un mod corect ticăloşia propriei dezertări sub comanda stăpînului său, ci va fi mai degrabă, prin rînduiala Domnului tuturor lucrurilor, aşezat printre partizanii aceluia a cărui ruşinoasă plată i-a fost atît de dragă, încît şi-a părăsit propria sa tabără.
58. Dar dacă sufletele stabilite în altă parte nu sînt trimise de Domnul Dumnezeu, ci ele vin să se stabilească în trupuri din proprie iniţiativă, este deja uşor să observi lucrul acesta, anume că tot ceea ce va fi fost comis din ignoranţă şi din neputinţă va fi rezultat din propria lor voinţă şi în nici un fel nu trebuie să fie învinovăţit

Creatorul deoarece, chiar dacă El însuşi ar fi trimis toate acestea, El nu a luat de la ele, nici măcar prin intermediul ignoranţei şi neputinţei, însăşi voinţa liberă de a cere, de a căuta să afle şi de a încerca, şi este dispus să dea celor care cer, să arate celor care caută să afle, şi să le deschidă şi celor care bat, altfel spus, El s-ar situa în mod categoric în afara vinii. Căci sufletele grijulii cu ele însele trebuie să-şi învingă această stare de ignoranţă şi de neputinţă, ca să-şi poată dobîndi cununa gloriei; dar sufletele care îşi neglijează această menire şi vor să-şi scuze propriile lor păcate, mvocînd propria slăbiciune, nu ar putea să aducă drept scuză în locul crimei ignoranţa însăşi şi neputinţa, ci, fiindcă ele au voit

să se menţină mai degrabă în acestea decît să ajungă la adevăr şi la un statut de virtute prin preocuparea de a cerceta şi de a învăţa, de a se mărturisi cu umilinţă şi de a se ruga, El le-ar putea pedepsi cu binemeritatul chin.
XXI. 59. între aceste păreri referitoare la suflet, merită să reţinem aşadar următoarele patru: sau ele provin din acelaşi izvor; sau sînt făcute din nou în fiecare dintre indivizii care se nasc; sau există deja pe undeva şi sînt trimise în trupurile celor care urmează să se nască fie prin voinţă divină, fie coborîndu-se în trupuri din proprie iniţiativă; deci, va trebui să nu confirmăm pe nici una dintre ele fără discernămînt.[177] Căci, sau această problemă n-a fost încă pusă în lumină şi îndeajuns de bine explicată de către toţi comentatorii creştini ai Cărţilor Divine, din pricina neclarităţii şi complexităţii ei, sau, dacă lucrul acesta s-a întîmpiat deja, scrierile referitoare la ea n-au ajuns încă în mîinile noastre.[178] Numai să fie alături de noi credinţa, pentru ca să nu cugetăm nimic fals şi nedemn referitor la substanţa Creatorului[179]. Fiindcă la El n-ajungem decît pe calea evlaviei. Aşadar, dacă despre El vom fi cugetat altceva decît este El, atunci demersul nostru ne va determina să mergem nu la fericire, ci la trufie. Cît despre creaţie, dacă despre ea vom fi cugetat altceva decît este în fapt, nu ne paşte nici o primejdie, numai să nu considerăm această problemă ceva pe deplin cunoscut şi priceput. Fiindcă nu sîntem îndemnaţi înspre creatură ca să devenim fericiţi, ci înspre Creatorul însuşi, Cel despre Care, dacă sîntem îndemnaţi la un alt cuget decît se cuvine şi decît realitatea ne-o impune, sîntem amăgiţi de o eroare extrem de periculoasă.[180] Căci, îndreptîndu-ne spre ceva care ori nu există, ori, dacă există, nu ne face fericiţi, nici unul dintre noi nu poate să ajungă la viaţa fericită.
60. Dar, ca să contemplăm eternitatea adevărului, ca să putem să ne bucurăm pe deplin de ea şi să nu ne mai desprindem de ea, i-a fost găsită slăbiciunii noastre o cale, privitoare la cele vremelnice, astfel încît să dăm crezare evenimentelor trecute şi viitoare, atît cît îi este îndeajuns călătoriei celor care tind spre cele veşnice[181] — evenimente pe care Mila Divină le guvernează prin şcoala credinţei, pentru ca ea să beneficieze de cea mai înaltă autoritate —, însă realităţile prezente, atît cît se raportează ele la creaţie, noi le percepem ca pe nişte lucruri trecătoare în mişcarea şi modificarea
â

trupului şi sufletului nostru, printre care includem tot ceea ce nu experimentăm cu ajutorul cunoaşterii şi nu putem reţine cu nici un chip. în consecinţă, tot ceea ce ni se relatează ca evenimente trecute sau viitoare despre oricare fel de creaturi trebuie să fie crezut prin autoritatea divină, chiar dacă unele dintre acestea s-au consumat înainte ca noi să fi putut lua act de ele, iar altele n-au ajuns încă la simţurile noastre; totuşi, dat fiind că ele contează foarte mult pentru întărirea speranţei noastre şi pentru stimularea iubirii, recomandîndu-ni-se prin şirul perfect ordonat al vremilor, atîta timp cît nici Dumnezeu nu pierde din vedere eliberarea noastră, ele trebuie crezute fără nici un fel de rezervă. însă orice eroare care-şi asumă vreun drept sub masca autorităţii divine trebuie respinsă cu cel mai puternic argument, mai ales atunci cînd există convingerea de a se crede ori de a se susţine că, în afara creaţiei lui Dumnezeu, există fie o frumuseţe schimbătoare anume, fie una schimbătoare în substanţa lui Dumnezeu, şi dacă se susţine cu putere că aceeaşi substanţă a lui Dumnezeu este fie mai mult, fie mai puţin decît Treimea; pentru că trebuie să înţelegem cu toată sobrietatea şi cu toată evlavia această Treime,' asupra căreia veghează întreaga vigilenţă creştină, şi la care se raportează tot mersul ei înainte. Cît despre unitatea şi egalitatea ipostatică a acestei Treimi şi despre calitatea proprie fiecăreia dintre persoane în cadrul acesteia nu este aici locul să prelungim discuţia.[182] Căci, a ne aminti de Domnul Dumnezeu ca Autor, ca Ziditor şi Rînduitor al tuturor lucrurilor, care se referă la credinţa cea mai sănătoasă; şi, după ce ne-am alăptat[183] cu acestea, a începe să ne ridicăm de la cele pămînteşti la cele cereşti, iar încordarea noastră să fie susţinută în mod eficient constituie un lucru care este şi foarte uşor de făcut, şi care a şi fost înfăptuit de către foarte mulţi. Dar a expune pînă la capăt această întreagă problemă şi a o întoarce pe toate părţile, astfel încît toată inteligenţa umană să fie subordonată unei raţiuni lucide — cîtă este dată în această viaţă — nu poate părea un lucru destul de simplu şi uşor de abordat, şi aceasta nu numai ca exprimare, dar nici ca gîndire; şi nu numai pentru oricare dintre oameni, dar, cu siguranţă, nici pentru noi. Aşadar, acum, după cum am decis, eu zic să dezbatem în continuare subiectul acesta, atît cît ne ajută puterile şi atît cît ne este îngăduit; tot ceea ce ni se relatează referitor la creaţie în legătură

cu trecutul ei, sau ceea ce ni se preveseşte în legătură cu viitorul ei, adică cele care ar avea o mare putere în a

recomanda religia în totalitatea sa, îndemnîndu-ne la cea mai sinceră iubire a lui Dumnezeu şi a aproapelui nostru, trebuie să fie crezut fără nici un fel de dubiu; dar trebuie să fie şi apărat împotriva celor lipsiţi de credinţă, pînă acolo încît sau necredinţa lor să fie strivită de grandoarea autorităţii, sau să li se demonstreze, pe cît este posibil, mai întîi că nu este nici o prostie să crezi asemenea lucruri, şi în al doilea rînd că este o foarte mare prostie să nu crezi asemenea lucruri. Şi totuşi, falsa învăţătură trebuie să fie respinsă cu orice preţ, nu atît cea referitoare la cele trecute şi la cele viitoare, cît cea referitoare la evenimentele prezente şi în mod deosebit la cele care se schimbă, şi să convingem, pe cît este permis, cu argumente clare.
61. Pe bună dreptate, în seria evenimentelor temporale trebuie să fie preferată aşteptarea celor viitoare, pentru cercetarea celor trecute, dat fiind faptul că acestea, chiar şi în Cărţile Divine, cele care relatează evenimentele trecute prezintă dinainte fie ca o prefigurare, fie ca o promisiune, fie ca o mărturie sosirea celor viitoare.[184] Şi, într-adevăr, chiar în cadrul acelora care se referă la viaţa aceasta, nimeni nu se mai îngrijeşte ce va fi fost în situaţiile prospere sau în cele potrivnice; ci asupra a ceea ce se speră de la viitor se concentrează întreaga ardoare a grijilor sale. Şi nu ştiu prin care anume percepţie intimă şi naturală, cele care ni s-au întîmplat, tocmai prin faptul că s-au consumat deja, în comparaţie cu fericirea şi cu nefericirea, sînt considerate ca şi cum nu s-ar fi întîmplat niciodată. Prin urmare, ce mă împiedică pe mine faptul că nu ştiu cînd am început să fiu, de vreme ce ştiu că exist acum şi că nu-mi pierd nici speranţa că voi exista şi în viitor ?[185] Fiindcă eu nu spre cele trecute mă îndrept, de parcă m-aş teme de vreo greşeală extrem de periculoasă, dacă voi depista altceva decît s-a întîmplat; ci eu îmi îndrept întreaga mea atenţie spre ceea ce voi fi în viitor, sub oblăduirea Ziditorului meu. Deci, despre ceea ce urmează să fiu în viitor şi despre Acela la Care urmează să ajung, dacă voi fi crezut ori voi fi simţit altceva decît se consideră a fi adevărul constituie o greşeală care trebuie evitată într-un mod decisiv, ca nu cumva eu fie să nu-mi pot pregăti cele necesare, fie să nu-mi pot atinge scopul însuşi al intenţiei mele, dacă aş crede

ceva luîndu-1 drept altceva. Drept urmare, aşa cum pentru a-mi face rost de o haină pentru mine n-ar fi nici un inconvenient dacă aş fi uitat de iarna trecută, ci dacă n-aş fi convins că frigul care va veni mă ameninţă, tot astfel n-ar fi nici un inconvenient pentru sufletul meu dacă el ar fi uitat ceea ce poate că a îndurat, dacă acum observă cu atenţie şi reţine cu fermitate către ce anume este îndemnat să se pregătească de aici încolo. Şi aşa cum, de exemplu, nimic nu l-ar afecta pe cel care navighează spre Roma dacă ar uita de la ce ţărm şi-a desprins nava, cu condiţia ca, pornind totuşi de la locul în care se află, el să nu uite încotro îşi îndreaptă prora, dar nu i-ar folosi la nimic să-şi amintească de ţărmul de la care şi-a început călătoria, iar dacă, fiind cu gîndul greşit la un port roman, ar intra pe neaşteptate în stînci, tot astfel nici mie nu mi s-ar putea întîmpla nimic rău, dacă nu-mi voi fi amintit de începutul vieţii mele, ştiind bine în ce scop mă voi odihni; şi, de asemenea, nici nu mi-ar folosi la ceva amintirea ori presupunerea despre cum a început viaţa mea, atunci cînd eu m-aş năpusti în primejdiile erorii, gîndind despre însuşi Dumnezeu, El, Care este unicul scop al eforturilor sufletului, într-un alt mod decît este demn de El.
62. Şi nici această discuţie n-ar fi în stare să facă pe cineva să creadă că noi îi împiedicăm să cerceteze pe aceia care vor putea să facă aceasta în conformitate cu Scripturile inspirate de Dumnezeire, întrebîndu-se dacă un suflet purcede din altul prin procreare, dacă sufletele au fost create într-un mod individual, prin insuflarea care i s-a dat fiecăruia; ori dacă, printr-o încuviinţare divină, au fost trimise dintr-un loc anume să însufleţească şi să conducă trupul, sau dacă ele pătrund în trupuri din proprie voinţă; aceasta fie pentru că raţiunea o cere stăruitor pentru rezolvarea unei probleme imperioase, respectiv examinarea şi dezbaterea acestor ipoteze, fie pentru că răgazul ce se acordă spre cercetarea şi dezbaterea acestuia se face cu abaterea de la chestiuni mai urgente; aş zice chiar că este vorba mai degrabă de acest din urmă lucru: ca nu cumva cineva, aflat într-o anume situaţie, ori să se înfurie fără rost pe acela care nu se declară de acord cu opinia sa, bazîndu-se probabil pe o şovăială mai omenească, ori, chiar dacă cineva a priceput de aici ceva sigur şi clar, tocmai de aceea să creadă că un altul şi-a pierdut speranţa în cele viitoare, întrucît nu-şi mai aminteşte originile sale trecute.

XXII. 63. însă, indiferent cum stau lucrurile în această privinţă, lucruri care fie că s-ar cuveni să fie definitiv abandonate, fie că s-ar cuveni să fie acum amînate şi examinate altă dată, problema de faţă totuşi nu împiedică să ne-o imaginăm în toată puterea şi în toată justeţea ei, în eterna şi nezdruncinata măreţie şi esenţă a Creatorului, anume că sufletele pot să ispăşească pedepsele pentru păcatele lor. Care păcate, aşa cum am tot discutat, nu trebuie să fie atribuite decît voinţei proprii, şi nici să mai fie cercetată vreo altă cauză ulterioară a păcatelor.
64. însă dacă starea de ignoranţă sau de neputinţă este naturală, atunci de la aceasta începe sufletul să progreseze şi să se înalţe atît la cunoaştere, cît şi la calmarea grijilor, pînă să se împlinească viaţa fericită. Or, dacă el, din proprie voinţă a neglijat acest progres, atît în preocupările sale cele mai alese, cît şi în evlavie, a căror putere nu i-a fost nicidecum interzisă, atunci el este aruncat pe bună dreptate într-o neputinţă şi într-o ignoranţă încă şi mai mare, una care se află deja sub incidenţa pedepsei şi care a fost stabilită cu măsura cea mai potrivită şi cea mai corespunzătoare în cadrul lucrurilor inferioare. Căci ceea ce sufletul nu ştie în mod natural şi nu poate în mod natural i se impută lui ca vină, fiindcă nu s-a străduit să ştie şi nu şi-a dat osteneala să acţioneze corect[186] în

dobîndirea uşurinţei de a face un lucru demn. Fiindcă a nu şti şi a nu putea vorbi este ceva firesc pentru un copil; (vreau să spun) că această deficienţă de limbaj nu numai că nu este condamnabilă după legile gramaticilor, dar, în cazul lor, este chiar drăgălaşă şi plăcută pentru sentimentele omeneşti; întrucît copilul nu din cauza vreunui viciu a neglijat să-şi cultive deprinderea de a vorbi, şi nici din cauza vreunui viciu a pierdut ceea ce deja dobîndise. Drept care, dacă pentru noi fericirea ar depinde de elocinţă şi s-ar considera crimă ori de cîte ori se comite vreo greşeală în vreunul din modurile de întrebuinţare a limbii, aşa cum se comit anumite erori în acţiunile vitale, în mod evident atunci nimeni n-ar trebui să fie blamat pentru copilăria sa, pentru că nu a pornit de la ea spre a dobîndi după aceea elocinţă, ci, în mod lămurit şi pe bună dreptate, ar fi demn de dojana dacă fie printr-o perversitate a voinţei sale ar fi recăzut în ea, fie ar fi rămas în permanenţă în ea. Aşa şi acum, dacă ignorarea adevărului şi neputinţa binelui reprezintă pentru om ceva natural, de la care ar

putea să înceapă a se ridica spre fericirea înţelepciunii şi a împăcării cu sine, nimeni nu-i reproşează aceasta într-un mod justificat, dat fiind începutul său natural; ci, dacă nu va fi vrut să progreseze sau, din contră, va fi dorit să revină în sens invers de la stadiul de progres, atunci el îşi va ispăşi pe drept şi pe merit pedepsele.

65. Dar Creatorul sufletului merită să fie lăudat în toate privinţele, fie pentru că a mijit în el chiar dintru începuturi competenţa binelui, fie pentru că vine în ajutorul desăvîrşirii sale, fie pentru că el împlineşte şi-1 duce la perfecţiune pe cel care progresează, fie pentru că-1 ajută pe cel care păcătuieşte, adică ori îl ridică la desăvîrşire, chiar dintru începuturile sale, pe cel care se opune desăvîrşirii, ori pe cel care se abate deja de la un anumit progres îl readuce la ordine în conformitate cu meritele sale printr-o foarte dreaptă osîndă. Fiindcă El nu de aceea n-a creat un suflet rău, fiindcă acesta n-a acceptat imediat a fi atît de mare cît ar putea să fie progresînd; întrucît toate desăvîrşirile trupurilor sînt cu mult mai prejos decît starea iniţială a acestora[187], desăvîrşiri pe care oricine judecă într-un mod sănătos despre lucruri le consideră a fi, în genul lor, demne de toată lauda. Rezultă de aici că el n-a primit perfecţiunea pentru că nu ştie încă ce trebuie să facă; dar o va primi pînă la urmă şi pe aceasta, dacă se va fi folosit bine de ceea ce a primit. Deocamdată el a primit să cerceteze cu sîrg şi cu evlavie, în cazul în care doreşte lucrul acesta. Şi, dacă ştiind ceea ce trebuie să facă nu poate totuşi să împlinească aceasta imediat, înseamnă că n-a primit încă nici acest lucru. Căci o anumită parte a acestuia, cea care este mai elevată, a avansat în a percepe binele dintr-o acţiune săvîrşită corect, în timp ce o alta, mai lentă şi carnală, nu se lasă condusă în mod logic înspre ideea percepută, astfel încît, din cauza neputinţei înseşi, devine necesar îndemnul de a implora acelaşi ajutor al desăvîrşirii sale de la Acela pe care îl ştie autor şi al începutului său; şi tocmai de aceea El trebuie să-i devină şi mai drag, deoarece nu prin forţele sale, ci prin bunătatea Acestuia este el aşa cum este; prin Mila Lui este alinat ca să fie fericit. Or, cu cît îi este mai drag Celui graţie Căruia există, cu atît se odihneşte mai statornic întru Acesta, şi cu atît mai vîrtos se bucură de veşnicia Acestuia. Căci dacă nu putem spune cu nici un chip corect despre o mlădiţă tînără şi fragedă a unui pom că

este sterilă, în ciuda faptului că ea, timp de cîteva veri, continuă să nu dea roade, pînă ce, la momentul potrivit, îşi arată întreaga sa rodnicie, pentru ce să nu I se aducă laudă, prin cuvenita evlavie, şi Ziditorului sufletului, dacă El i-a atribuit un asemenea început, încît numai prin sîrguinţă şi prin progres continuu să ajungă la roadele înţelepciunii şi ale dreptăţii, şi pentru că El i-a dăruit o demnitate atît de mare, încît i-a atribuit chiar puterii lui să tindă spre fericire, dacă ar vrea ?

Suferinţele şi moartea copiilor

XXIII. 66. însă acestei argumentări i se aduc de obicei de către cei nepricepuţi unele calomnii referitoare la moartea copiilor şi la unele chinuri ale trupului de care vedem că aceştia sînt loviţi deseori. Pentru că unii spun aşa: „De ce mai era nevoie să se nască cel care, înainte de a dobîndi vreun merit în această viaţă, a plecat din viaţă ? Sau, în ce fel va fi apreciat la viitoarea judecată acela care nu-şi are locul nici între cei drepţi, întrucît n-a comis nici o acţiune bună, şi nici între cei răi, deoarece n-a comis nici un păcat ?" Acestora li se răspunde că, pentru ansamblul universului şi pentru înlănţuirea atît de bine întocmită a întregii creaţii, ordonată fie pentru spaţii, fie pe epoci, nu este cu putinţă să fi fost creat nici un om de prisos, de vreme ce nici măcar o frunză de copac n-a fost creată degeaba, ci mai degrabă este de prisos să emiţi păreri referitoare la meritele celui care nu va fi meritat nimic. Fiindcă nu trebuie să ne temem că ar fi putut să existe o viaţă intermediară între corectitudinea morală şi păcat şi că n-ar putea să existe o sentinţă judiciară între răsplată şi pedeapsă.[188]

67. Situaţie în care unii oameni au obiceiul să examineze cu atenţie întrebîndu-se la ce-ar mai folosi copiilor Sfînta taină a Botezului lui Hristos[189], de vreme ce aceştia, în cele mai multe situaţii, mor înainte de a fi putut cunoaşte ceva. în privinţa aceasta se poate crede cu suficientă evlavie şi dreptate că unui copil îi este de folos credinţa acelora de la care îi este insuflată pentru ca el să fie consacrat lui Dumnezeu. De altfel, autoritatea cea mai sănătoasă a bisericii îl recomandă pe acesta cu toată vigoarea, pentru ca, graţie lui, fiecare să-şi dea seama la ce i-ar fi de folos credinţa sa, de vreme ce această credinţă poate fi oferită în beneficiul

altora care încă nu-şi au propria lor credinţă. Căci la ce i-a mai folosit fiului văduvei[190] credinţa sa, pe care, mort fiind, nu o mai avea ? Şi totuşi credinţa mamei sale i-a fost utilă pentru a-1 învia. Aşadar, cu cît mai mult poate să-i fie utilă unui copil credinţa altuia, căruia nu i se poate imputa lipsa sa de credinţă!
68. Cît despre chinurile trupeşti de care sînt loviţi copiii mici, care, datorită vîrstei lor[191], n-au comis nici un păcat, dat fiind faptul că sufletele de care sînt însufleţiţi n-au început să existe mai înainte ca ei să devină oameni în toată firea, o şi mai mare tînguire, una plină de jale şi de compătimire, se iscă de obicei atunci cînd se afirmă: „Oare ce rău au comis ei, ca să îndure toate acestea?" Ca şi cum ar putea să existe vreun merit al nevinovăţiei înainte ca cineva să fi adus vreo vătămare cuiva! Dar cum Dumnezeu nu face vreun bine spre îndreptarea celor mari, atunci cînd sînt loviţi de durerile şi de morţile copiilor lor, care le sînt atît de dragi, pentru ce oare nu li se întîmplă acestea cînd, după ce vor fi traversat nenorocirile, ele vor fi ca şi neîntîmplate în locul celor care s-au întîmplat; sau vor fi mai bune dacă, scăpaţi fiind de durerile vremelnice, ei se vor fi decis să trăiască într-un mod mai corect, sau, în sfîrşit, nu vor avea de invocat nici o scuză la pedeapsa Judecăţii de Apoi, dacă, în ciuda nenorocirilor acestei vieţi, n-au vrut să-şi întoarcă dorinţa înspre viaţa eternă ? Insă, pentru copii, cine ar putea şti prin ce chinuri ale acestora este învinsă deprimarea celor mari, sau prin ce anume le este exersată credinţa lor, ori probată mila; sau, în sfîrşit, cine ştie ce bună răsplată le rezervă Dumnezeu copiilor înşişi în taina judecăţilor Sale, fiindcă ei, deşi n-au făcut nici un bine, le-au îndurat totuşi pe toate acestea, fără să fi păcătuit cîtuşi de puţin ? Căci nu fără temei Biserica Creştină îi cinsteşte, primindu-i în sînul ei, cu onoarea acordată martirilor, pînă şi pe copiii aceia care au fost ucişi, atunci cînd Domnul Iisus Hristos era căutat de către Irod[192], spre a fi ucis.[193]
Suferinţele şi pedepsele aplicate animalelor
69. De altfel, aceşti calomniatori şi cercetători nu prea scupu-loşi ai unor atare probleme, dar, de fapt, vînturători de vorbe foarte meşteşugite[194], au obiceiul să pună la încercare şi credinţa celor mai puţin instruiţi[195] în legătură cu chinurile şi durerile chiar

şi ale animalelor[196], atunci cînd zic: „Dar animalele, de pildă, de ce rău s-au făcut vinovate ca să suporte neplăceri atît de mari, ori la ce fel de bine speră ele atunci cînd sînt supuse la dificultăţi atît de mari ?" Insă ei ori gîndesc şi afirmă acestea fiindcă au despre lucruri o părere mult prea nedreaptă, şi aceasta pentru că nu sînt capabili să vadă nici ce este şi nici cît este de mare Binele Suprem, ori vor ca toate lucrurile să fie aşa cum cred ei că este Binele Suprem. Căci, în afara corpurilor supreme, care sînt cele cereşti, şi sînt supuse coruperii într-o proporţie cu mult mai mică, ei nu sînt în stare să conceapă Binele Suprem[197], şi tocmai de aceea susţin, într-un mod cu totul contrar naturii, că trupurile animalelor nu suferă nici moarte şi nici vreo corupere, ca şi cum ar fi muritoare, deşi sînt de condiţia cea mai joasă; ori că tocmai de aceea sînt rele, întrucît cele cereşti sînt mai bune. însă durerea pe care animalele o simt pune în evidenţă o anumită forţă a sufletelor animale, uimitoare în felul ei şi demnă de toată lauda. Căci, prin însuşi acest fapt, ne apare îndeajuns cît de mult tînjesc sufletele lor după unitate în conducerea şi în însufleţirea trupurilor lor. Căci ce altceva este durerea dacă nu un anumit sentiment de opoziţie la împărţire şi refuz la denaturare ? Or, de aici se vede mai clar decît lumina zilei cît este sufletul acela de tenace şi de avid de unitate în integritatea corpului său, suflet care, nici într-un mod spontan şi nici cu indiferenţă, ci mai degrabă opunînd rezistenţă şi manifestînd refuz, ţinteşte spre acea fervoare a trupului său prin care acceptă cu greu ca unitatea şi integritatea să-i fie afectate.[198] Prin urmare, dacă n-ar fi existat suferinţa animalelor, nu ne-ar apărea atît de clar cît de mare este dorinţa de unitate la creaturile inferioare însufleţite. Iar dacă ea n-ar apărea, noi am fi fost preveniţi mai puţin decît este nevoie asupra faptului că toate aceste lucruri au fost constituite de acea unitate supremă, sublimă şi inefabilă a Creatorului.[199]
70. Şi, într-adevăr, dacă ai lua în consideraţie, cu evlavie şi cu atenţie, orice formă şi orice mişcare a făpturii care cade sub observaţia spiritului uman, ai constata că acestea se adresează erudiţiei noastre prin mişcări şi simţiri felurite, întocmai ca într-o diversitate de limbi, strigîndu-ne din toate părţile şi îndemnîndu-ne să-L cunoaştem pe Creator.[200] Căci nu există între acestea un singur lucru care nu simte nici durere şi nici plăcere, deci care să nu-şi

obţină frumuseţea propriei specii printr-o anumită unitate, una manifestată fie şi doar ca stabilitate a naturii proprii.[201] Şi iarăşi, între acestea, care simt fie necazurile pricinuite de durere, fie ademenirile exercitate de plăcere, nu există nici o făptură care, prin însuşi faptul că fuge de durere şi-şi doreşte cu ardoare plăcerea, dovedeşte prin aceasta că fuge de separare şi că tinde spre unitate. Şi, în înseşi sufletele raţionale, orice dorinţă de cunoaştere, de care acea natură se bucură, îşi raportează la unitate tot ceea ce percepe, iar în eroare nu fuge de nimic altceva decît de confuzia provocată de o ambiguitate de neînţeles. De ce este supărătoare însă orice ambiguitate dacă nu pentru aceea că nu prezintă o unitate de sens determinată ? Or, de aici rezultă clar că orice realitate, fie atunci cînd provoacă ori cînd suferă o repulsie, fie atunci cînd desfată ori cînd este desfătată de vreo plăcere, ea evocă şi anunţă unitatea Creatotului. Dar dacă ignoranţa şi neputinţa, de la care în mod necesar ne începem această viaţă, nu constituie pentru suflete stări naturale, rămîne numai ca noi sau să ni le asumăm ca îndatoriri, sau

să ui le aplicăm ca pedepse. Dar despre acestea eu cred că s-a discutat îndeajuns.

Picatul primului om şi Răscumpărarea

XXIV. 7). Iată deci un motiv pentru care trebuie să cercetăm mai curînd în ce fel a fost zidit chiar primul om decît în ce fel s-a răspîndit seminţia lui. Căci unii, cărora li se pare cu mult mai important să propună întrebarea aceasta, zic: „Dacă primul om a fost creat înţelept, pentru ce s-a lăsat el ispitit? Iar dacă a fost creat ignorant, atunci cum se face că nu Dumnezeu este autorul viciilor, de vreme ce ignoranţa reprezintă viciul cel mai mare ?"[202] Ca şi cum natura umană n-ar putea să primească în afară de ignoranţă şi înţelepciune vreo altă însuşire intermediară, adică ceva care n-ar putea să fie numit nici ignoranţă şi nici înţelepciune.[203] Fiindcă, în acest caz, omul începe să fie ori ignorant, ori ştiutor, astfel încît el ar putea fi numit într-un mod obligatoriu cu una dintre aceste două însuşiri, dat fiind că, atunci cînd poate să aibă înţelepciunea, ar avea-o, dacă n-ar neglija-o în mod voit şi drept urmare voinţa sa nu s-ar mai face responsabilă de neştiinţa sa vicioasă. Fiindcă, de pildă, nimeni nu poate fi atît de smintit încît

să-1 numească prost pe un copil neştiutor, în ciuda faptului că ar fi şi mai absurd dacă ar vrea să-1 numească înţelept. în consecinţă, aşa cum un copil nu poate fi numit nici prost, nici înţelept, deşi este deja om — de unde rezultă în mod clar că natura umană este susceptibilă de un statut intermediar, care nu s-ar putea numi în mod corect nici ignoranţă, nici înţelepciune —, tot astfel, chiar dacă cineva ar fi fost dotat cu un atare fel de-a fi, pe care îl au numai cei lipsiţi de înţelepciune ca urmare a neglijenţei, nimeni nu l-ar putea numi pe acesta, într-un mod justificat, un ignorant, chiar dacă ar vedea că este astfel nu din cauza viciului, ci prin natură. Fiindcă prostia nu este o ignoranţă oarecare, ci o ignorare vicioasă a lucrurilor care trebuie să fie dorite şi a celor care trebuie să fie evitate. De unde rezultă că noi nu numim prost nici măcar un animal lipsit de minte, întrucît el n-a primit posibilitatea de a fi înţelept. Şi totuşi noi, de cele mai multe ori, numim într-un anume fel ceva nu în sens propriu, ci prin analogie. Căci dacă, de pildă, orbirea, deşi reprezintă pentru ochi cel mai mare dezavantaj, nu constituie totuşi un viciu pentru căţeluşii abia născuţi, la care nici n-ar putea fi numită orbire în sensul propriu al cuvîntului.

72. Aşadar, dacă omul a fost creat în aşa fel încît, în ciuda faptului că nu era încă înţelept, putea totuşi să primească un ordin, căruia, în mod evident, trebuia să i se supună, nu este de mirare faptul că a putut să fie înşelat; şi nici nedrept că el a suferit cuvenitele pedepse, nesupunîndu-se ordinului respectiv; dar nici Creatorul lui nu este autorul păcatelor sale, întrucît faptul de a nu avea încă înţelepciunea nu reprezenta un păcat al omului, deoarece el încă nu primise posibilitatea de a avea această înţelepciune. Şi totuşi omul avea ceva, prin care el putea să se înalţe la ceea ce nu avea, în cazul în care ar fi vrut să se folosească de aceasta aşa cum s-ar fi cuvenit. Pentru că una este să fii dotat cu raţiune, şi cu totul altceva să fii înţelept. Prin raţiune cineva devine apt de a primi o dispoziţie faţă de care trebuie să aibă credinţă, ca să poată îndeplini ceea ce se ordonă. însă, aşa cum natura raţiunii îşi însuşeşte porunca, tot astfel din îndeplinirea poruncii rezultă înţelepciunea. Ceea ce natura reprezintă pentru înţelegerea poruncii reprezintă şi voinţa pentru îndeplinirea ei. Şi, aşa cum natura raţională este un fel de merit în însuşirea unei porunci, tot

astfel îndeplinirea poruncii constituie un merit în dobîndirea înţelepciunii. Or, din momentul în care omul începe să fie apt să primească o poruncă, din acel moment începe şi posibilitatea sa de a păcătui. Insă în două moduri păcătuieşte el înainte de a deveni înţelept: sau nu este pregătit să primească porunca, sau nu o duce la îndeplinire după ce a primit-o. Oricum, cel înţelept păcătuieşte atunci cînd se abate de la înţelepciune.[204] Căci aşa cum porunca nu vine de la cel căruia i-a fost destinată, tot astfel nici înţelepciunea nu vine de la cel care este luminat, ci de la cel care luminează. Aşadar, ce motiv ar putea să fie pentru ca Ziditorul omului să nu fie demn de laudă ?[205] Căci omul reprezintă un bun cu totul deosebit şi cu mult mai bun decît animalul, deoarece este apt să primească o poruncă; şi încă şi mai bun decît acesta, atunci cînd şi-a însuşit deja porunca; şi iarăşi, şi mai bun ca acesta, cînd a dat ascultare poruncii; şi încă decît toate acestea mai bun, atunci cînd a devenit fericit prin lumina eternă[206] a înţelepciunii. Păcatul însă este un rău ce constă dintr-o neglijenţă fie în a primi porunca, fie în a o îndeplini, fie în a păstra preocuparea pentru înţelepciune. Din toate acestea se înţelege cum de a fost posibil totuşi ca primul om, chiar dacă fusese creat înţelept, să fie ispitit să greşească, un păcat ce-şi are originea în liberul arbitru şi care a fost pedepsit de legea divină cu o dreaptă osîndă. La fel susţine şi Apostolul Pavel: „Zicînd că sînt înţelepţi, au ajuns nebuni."[207] Fiindcă trufia îl abate pe om de la înţelepciune, iar prostia este consecinţa acestei abateri. într-adevăr, prostia este un fel de orbire, după cum afirmă acelaşi Apostol: „şi s-aîntunecat inima lor cea nesocotită"[208]. Acum însă, de unde vine această tulburare dacă nu din abaterea de la lumina înţelepciunii ? Şi de unde vine această abatere, dacă nu de la faptul că cel pentru care binele este Dumnezeu vrea ca el însuşi să-şi fie binele său, aşa cum îşi este Sieşi Dumnezeu ? De aceea s-a zis: „Tulburatu-s-a sufletul meu în mine însumi"[109]; şi „Mîncaţi şi veţi fi precum zeii"[210].

73. Cei care fac reflecţii asupra problemei în speţă sînt nedumeriţi totuşi, fiindcă pun următoarea întrebare: „Oare din prostie s-a îndepărtat primul om de Dumnezeu, sau tocmai fiindcă s-a îndepărtat de El a devenit prost ?" Intrucît, dacă vei răspunde că el s-a îndepărtat de înţelepciune din cauza prostiei, va părea că a fost prost înainte de a se îndepărta de înţelepciune, astfel încît,

pentru el, prostia a constituit motivul îndepărtării sale de înţelepciune. Şi iarăşi, dacă îi vei răspunde că, îndepărtîndu-se, acesta a devenit prost, ei întreabă dacă, prin faptul că s-a îndepărtat de înţelepciune, el n-a făcut aceasta decît fie din prostie, fie din înţelepciune. Căci, dacă el a făcut lucrul acesta din înţelepciune, atunci a acţionat în mod corect şi n-a păcătuit; dar dacă a făcut asta din prostie, atunci prostia exista deja în el, zic ei, „cea din cauza căreia s-a întîmplat ca el să se îndepărteze. Intrucît el nu putea să facă ceva prosteşte fără prostie". Or, de aici apare clar că există o stare intermediară prin care se trece de la înţelepciune la prostie, despre care nu se poate spune că s-a produs nici prosteşte, nici cu înţelepciune, şi că acest lucru nu poate să fie înţeles de către oamenii anume rînduiţi în această viaţă decît prin intermediul termenilor opuşi.[211] Căci aşa cum nici unul dintre muritori nu devine înţelept decît dacă trece de la prostie la înţelepciune — dar, dacă însăşi această trecere se produce prosteşte, ea nu este nicidecum ceva bun, lucru care ar fi cu totul absurd să-1 afirmăm; iar dacă respectiva trecere se face cu înţelepciune, atunci înţelepciunea exista deja în om, înainte ca el să treacă la înţelepciune, ceea ce nu este mai puţin absurd; de unde rezultă că există o situaţie intermediară, care nu poate fi numită cu nici unul din cei doi termeni[212], tot astfel şi atunci cînd primul om a trecut de pe stînca[213] înţelepciunii la prostie, acea trecere n-a fost nici proastă, nici înţeleaptă. Este aşa cum se întîmplă cu starea de somn şi cu cea de veghe; fiindcă aşa cum a dormi adînc nu este totuna cu a moţăi de somn, tot astfel nici a veghea nu este totuna cu a dormita, ci este vorba de o trecere de la o stare la alta. Şi totuşi există o diferenţă: fiindcă acestea din urmă se produc adesea fără actul de voinţă, în timp ce cele dintîi nu se produc niciodată decît prin actul de voinţă; şi din această cauză răsplăţile care le succedă sînt perfect justificate.
XXV. 74. Dar, întrucît voinţa nu este atrasă, în vederea unei acţiuni oarecare, decît de o reprezentare[214], şi ceea ce fiecare acceptă sau respinge se află în puterea fiecăruia, dar nu există nici un fel de putere referitoare la actul reprezentării de care el să fie impresionat, trebuie să recunoaştem că sufletul este impresionat atît de reprezentări superioare, cît şi de reprezentări inferioare, pentru ca, în acest fel, substanţa raţională să primească ceea ce a

dorit atît dintr-o parte cît şi din alta, şi, în funcţie de meritul asumării, să urmeze fie nefericirea, fie fericirea[215]. Aşa cum şi în paradis porunca lui Dumnezeu a părut a fi din rîndul reprezentărilor superioare, iar ispitirea şarpelui din rîndul celor inferioare.[216] Şi aceasta pentru că nici ceea ce i se recomanda omului de către Domnul şi nici ceea ce i se sugera lui de către şarpe nu a stat în puterea omului. Dar în ce măsură ar fi fost omul liber şi neconstrîns de toate cătuşele necesităţii, după ce, în însăşi sănătatea înţelepciunii, fusese deja stabilit ca el să nu cedeze ademenirii viziunilor inferioare se poate deduce din faptul că pe acestea le depăşesc pînă şi cei proşti, spre a ajunge la înţelepciune, în ciuda neplăcerii de a fi lipsiţi de dulceaţa otrăvitoare a obiceiurilor primejdioase.[217]
75. Dar, ajunşi fiind în acest punct, se pune întrebarea dacă reprezentările respective i-au fost omului la îndemînă în ambele privinţe: una derivînd din porunca lui Dumnezeu, iar cealaltă din ispitirea făcută de şarpe, urmare căreia i s-a sugerat diavolului însuşi hotărîrea de a dori cu ardoare impietatea, în urma căreia a fost alungat din sălaşurile cereşti. Căci, dacă el n-ar fi fost atins de nici o reprezentare, nu s-ar fi decis să facă ceea ce a făcut; iar dacă nu i-ar fi venit ceva în minte, în nici un fel nu şi-ar fi abătut atenţia înspre nelegiuire. Aşadar, oricare ar fi fost ideea care i-a venit în minte (ne întrebăm totuşi) de unde i-a venit în minte să pună la cale să devină diavol dintr-un înger bun ? întrucît, cel care vrea pur şi simplu, vrea, de bună seamă, ceva, pe care n-ar putea să şi-1 dorească, dacă nu este îndemnat ori din exterior printr-un simţ al trupului, ori îi vine în minte pe căi tainice. Prin urmare, trebuie să se distingă două tipuri de reprezentări, dintre care unul este cel care provine din voinţa celui care îndeamnă, cum este cel care vine de la diavol; adică, cel la care omul, consimţind, a păcătuit; şi celălalt, care decurge din lucrurile ce stau la baza fie a intenţiei sufletului, fie a simţurilor trupului. Or, în subordinea sufletului cade — cu excepţia statutului Neschimbătoarei Treimi, care nu se subordonează, într-adevăr, nimănui, ci, mai degrabă, se situează mai presus de orice — deci, în subordinea sufletului se află, întîi de toate, sufletul însuşi, cel prin care simţim că trăim, iar apoi trupul, pe care îl conduce sufletul, şi prin mijlocirea căruia este pusă în mişcare fiecare parte a sa, care trebuie să acţioneze,

atunci cînd trebuie să acţioneze. Numai că simţurilor trupului li se supun toate cele corporale.
76. Insă în contemplarea Supremei înţelepciuni — care, în mod evident, nu se confundă cu spiritul însuşi, deoarece Aceasta este eternă şi neschimbată — sufletul, care este schimbător, dacă s-ar examina şi pe sine şi, în vreun fel, şi-ar veni lui însuşi în minte, n-ar realiza decît diferenţa prin care el nu este ceea ce este Dumnezeu, şi totuşi ar observa că este ceva, ceva care ar putea să placă în planul al doilea, după Dumnezeu. Dar, pentru el, este

cu mult mai bine atunci cînd uită de sine înaintea iubirii de Dumnezeu Cel Neschimbat, sau cînd, în comparaţie cu El, se dispreţuieşte profund pe sine însuşi. Dar dacă, punîndu-se pe sine mai presus, îi place să-L imite pe Dumnezeu într-un mod pervers şi cu îngîmfare, încît să vrea să se bucure de puterea sa, cu atît devine el mai mic, cu cît doreşte să fie mai mare. De fapt, acesta şi este sensul (versetului scripturistic care zice): *Trufia este începutul oricărui păcat*[2U] şi *începutul trufiei omului este să se îndepărteze de Dumnezeu*[21]"*. Dar trufiei i s-a adăugat şi invidia cea distrugătoare a diavolului, pînă într-atît încît el i-a sădit omului în suflet această trufie, din cauza căreia simţea că a fost condamnat. Drept care s-a întîmplat ca pe om să-1 lovească o pedeapsă de corecţie mai degrabă, decît una cauzatoare de moarte, astfel încît cel căruia i se oferise diavolul drept exemplu de trufie, i s-a oferit Domnul drept exemplu de umilinţă; cea prin care ni se promite viaţa eternă, pentru ca noi, fiind răscumpăraţi de sîngele lui Hristos, în urma chinurilor şi durerilor Lui de nespus, să ne unim cu Izbăvitorul nostru printr-o iubire atît de mare şi să fim absorbiţi întru El de o lumină atît de vie, încît nici un fel de reprezentare[220] din rîndul celor inferioare să nu ne mai îndepărteze de această viziune superioară; de altminteri, chiar dacă s-ar propune ceva deosebit atenţiei noastre de aici (de jos), eterna condamnare a diavolului şi chinurile lui ne-ar întoarce totuşi de la dorinţa arzătoare a celor inferioare.

77. Dar frumuseţea dreptăţii este atît de mare şi bucuria luminii eterne este atît de puternică, adică farmecul adevărului neschimbător şi al înţelepciunii, încît, chiar dacă nu ni s-ar îngădui să rămînem întru aceasta mai mult decît zăbava unei singure zile, fie şi numai pentru atît, anii fără de număr ai acestei vieţi,

plini de desfătări şi belşugul bunurilor vremelnice, s-ar cuveni să fie dispreţuiţi pe merit şi pe bună dreptate. Căci nu cu un sentiment fals sau de mică importanţă s-a zis: „Că mai bună este o singură zi petrecută în curţile Tale decît mii."[221] Deşi aceste cuvinte ar putea fi înţelese şi în alt mod: dacă prin expresia *mii de zile* s-ar cuveni să înţelegem schimbarea continuă a timpului, atunci, prin denumirea *unei singure zile* trebuie să înţelegem în schimb imutabilitatea veşniciei.

Nu ştiu dacă am omis ceva care, pentru întrebările tale, ar fi putut să lipsească din răspunsul meu, cel puţin atît cît m-a învrednicit Domnul să-ţi ofer. Dar, chiar dacă ţie îţi mai vine în minte şi altceva, întinderea cărţii de faţă ne obligă totuşi să punem capăt dezbaterii noastre şi, după acest dialog, să ne găsim în sfîrşit odihna.

L

NOTE

Cartea întîi

1. Evodius, interlocutorul lui Augustin din acest dialog, prietenul şi compatriotul acestuia, s-a născut, într-adevăr, la Thagaste. (v. St. într., Personajele dialogului)
2. Ideea enunţată reprezintă subiectul problemei fundamentale a dialogului. Aserţiunea maniheică vizată aici este în mod constant reluată şi combătută pe tot parcursul celor trei cărţi ale lucrării.
3. Dorinţa de a şti a lui Evodius reprezintă primul indiciu asupra ansamblului de proceduri raţionale sub care se va desfăşura dialogul. într-adevăr, riguroasa metodologie raţională a argumentelor invocate în *De libero arbitrio* este o consecinţă a destinaţiei antimaniheice a operei. Se ştie că unul dintre motivele care, după lectura operei lui Cicero, *Hortensius,* l-au determinat să adere la secta maniheică a fost acela că maniheii îi promiteau să-i explice raţional ceea ce Biserica Universală *(Catholica Ecdesia)* îi impunea să creadă. (Dar, aşa cum observăm în pasajul de mai jos, dezamăgirea sa a fost totală.)
4. Afirmaţie reluată şi mai jos, *Lib. ar.,* I, 11, 21.
5. Cf. Augustin, *De ordine,* 1, 7, 19.
6. Ideea conform căreia Providenţa Divină conduce totul este expusă pe larg în *De ordine,* 2, 4,11; 2, 2, 7; 2, 5,15; 2,18, 47. Ea este însă una dintre problemele filozofiei plotiniene, cf. *Enn.,* 3, 2, 1, 21-22.
7. Adică răul suportat, fiindcă, în conformitate şi cu alte scrieri augus-tiniene, păcatul este întru totul dependent de voinţa liberă, aşa cum vedem şi în *Divers, quaest.,* 21 şi 83: *Utrum Deus mali auctor non sit,* şi de asemenea în *Retract.,* 1, 26, 2.
8. Aşa cum el însuşi precizează în *Retract.,* 1,9, 3, scopul acestei scrieri a lui Augustin este să combată învăţăturile lui Pelagius, tributare în bună măsură sectei maniheiste.
9. Felul în care se pune aici problema trimite la un punct de vedere stoic şi maniheic. în *Ep. ad Lucilium,* 81, 13, Seneca notează: *velle non disdtur* (= a voi nu se învaţă), altfel spus, voinţa nu poate fi socotită un act pur intelectiv.
10. După informaţiile furnizate de Alexandros din Licopolis, o asemenea orientare îi caracteriza pe manihei; cf. *Contra Manichaei opiniones,* 16.

^

11. Aluzie la conceptul stoic de to d8id<popov (= indiferenţa).
12. Dincolo de argumentul dialectic în sine, au existat unii stoici care au susţinut că răul nu poate fi învăţat ori deprins de la alţii, întrucît, din punctul lor de vedere, răul este practic inexistent, el fiind, de fapt, rodul unei erori de evaluare şi, în consecinţă, un fapt personal. Pentru ei, unicul adevăr este cel moral, şi numai acesta poate fi învăţat.
13. în *Dicţionarul explicativ al limbii române, sub voce,* verbul *a învăţa,* cu sensul tranzitiv — a transmite cuiva în mod sistematic cunoştinţe şi deprinderi dintr-un domeniu oarecare; a iniţia într-o meserie sau artă pe cineva; a sfătui, a povăţui pe cineva să facă ceva, arătîndu-i cum să procedeze; dar şi a dobîndi cunoştinţe prin studiu etc. —, îşi are originea etimologică în lat. *in-vitiare {vitium* = viciu), explicaţie reală, dar incompletă, întrucît s-ar putea crede că *învăţătura* survine în urma practicării viciului. Or, din discuţia lui Augustin cu Evodius reiese că *învăţătura* reprezintă o contracarare a viciului, *in vitium* (= împotriva viciului), întrucît cel care învaţă parcurge un drum de disciplinare a voinţei spre a nu mai cădea în greşeală. De asemenea, trebuie corectată afirmaţia din acelaşi dicţionar conform căreia verbul latin ar fi neatestat. Pasajul de faţă dovedeşte contrariul. îl aflăm atestat şi la Prudentius.
14. în acest pasaj, actul intelectiv vizează o profundă încărcătură morală, disocierea cît mai precisă a binelui de rău. De aceea, inteligenţa *(intelligentia)* şi actul intelectiv *(intelligere)* au întotdeauna pentru Augustin o finalitate morală; vezi în acelaşi sens şi *De utilitate credendi,* 11, 25, dar şi *infra, De lib. ar.,* 1,7, 16-17 şi *Haer.* 46, 6.
15. Concluzia argumentării dialectice pare să sublinieze constatarea că, în procesul de cercetare referitor la problema originii răului, nu se poate face nicidecum abstracţie de responsabilitatea autorului păcatului individual.
16. Aluzie la convertirea la maniheism a lui Augustin petrecută în anii de tinereţe, regretată pe tot parcursul vieţii sale.
17. Adeziunea lui Augustin la maniheism este relatată în *Confesiuni,* 3, 6, 11, în cuvinte pline de dramatism: „Vai de mine, vai, prin ce căderi succesive am fost dus eu pînă în adîncul iadului" (Sfîntul Augustin, *Confesiuni,* Humanitas, Bucureşti, 1998).
18. Referire la metodologia raţională a cercetării pe care Augustin doreşte s-o urmeze în cursul dialogului cu Evodius; vezi şi *supra,* n. 3.
19. Această formulare îşi are baza în *Isaia, 7,* 9. Din ea rezultă că noi nu înţelegem enunţurile teologice decît numai crezînd în ele. în primele secole creştine, ideea este reluată şi dezvoltată de Tertullianus (m. 220), care, în lucrarea sa *De carne Cbristi,* 5, afirma: „*... et mortuus est Dei Fi-liusiprorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit: Certum est, quia impossibile".* Sub forma *„credo quia absurdum"* o găsim la adver-

sării creştinismului primar, care urmăreau discreditarea acestuia, în baza citatului din Tertullianus menţionat mai sus. Augustin reia aserţiunea lui Tertullianus în două rînduri: mai întîi, în *Sermones,* 43,6: *„crede, inquam, ut intelligas"* şi în *Epistulae,* 120, 1: *„prius credamus ut... intelligere valeamus".* în sfîrşit, în Evul Mediu, teza primatului credinţei apare şi la Sf. Anselmus din Canterbury (m. 1109), în lucrarea sa *Proslogion,* 1: *„neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam"*; vezi şi *supra,* n. 3.
20. Cf. *infra, Lib. ar.,* 1, 16, 35; 2, 1, 1; 3, 2, 4; 3, 4, 9; 3, 24, 71; *Retract,* 1, 9, 2; *Contra Fort,* 20; *Confes.,* 7, 3, 5.
21. îndemn stăruitor la religiozitate şi la curaj, cf. *infra,* 1,6,14, *„immo adesto animo, et ratwnis vias pietate fretus ingredere".*
22. Maximă de origine neostoică. Ase vedea în acest sens, Seneca, *Frag.,* 24 (ediţia Fr. Haase): *„Magnum... nescio quid maiusque quam cogitari potest numen est".*
23. Probabil tot o aluzie antimaniheică, întrucît este foarte asemănătoare, cu expresia din *Confes., 7,* 3, 4: *„et nulla ex parte mutabilem dicerem".*
24. Superioritatea lui Dumnezeu în raport cu alte realităţi create bune trebuie să fie înţeleasă ca gen şi nu ca grad. Dacă pasajul este înţeles astfel, afirmaţia este deopotrivă antimaniheică şi antineoplatonică.
25. Cu alte cuvinte, în creaţia divină a universului, este exclusă participarea unor forţe intermediare. Avem din nou aici o posibilă aluzie la doctrina maniheică a creaţiei, dar şi la materia preexistentă din tradiţia platoniciană şi neoplatoniciană.
26. Temeiul acestei profesiuni de credinţă se află în *Biblie,* respectiv în/ *Corinteni,* 1,24; *Ioan,* 1, 3; *Macc,* 7, 28. Ea se găseşte însă şi la alţi scriitori, şi de asemenea în alte scrieri augustiniene, cum ar fi De *quan-titate animi,* 33, 76; *Confes., 7,7,11; C. Fort.,* 20.
27. în lat. *„ad intellegentiam",* cunoscuta aluzie la modul raţional de abordare a problemei.
28. Idee de-a dreptul obsesivă în scrierile augustiniene, întîlnită, între altele, şi în *Mor. manicb., 2, 2, 2.* Aceeaşi idee şi în C. *epist. Fund.,* 36, 41.
29. Asupra metodei *commemorare particulatim* (= readucerea în memorie bucăţică de bucăţică), vezi *Mag.,* 12, 40.
30. Există o anumită stereotipie în enumerarea celor trei categorii de rele *(tria genera malorum)* în literatura patristică. în privinţa punctului de vedere al lui Augustin, a se vedea C. *Acad.,* 3, 16, 35. Pentru neo-academicii vizaţi de filozof se pare că ar fi fost suficientă menţinerea într-un *non consentire nulii rei* (= a nu fi de acord cu nici un lucru).
31. Concepţia lui Augustin referitoare la cele trei tipuri de legi: legea eternă, legea civilă şi legea politică este tributară în primul rînd tradiţiei

ciceroniene. Pentru concepţia sa asupra legii politice, sursa principală pare a fi Cicero, *De Republica,* 1,27,43 şi 1,42, 65. Iar pentru cea referitoare la legea eternă, sursa ideologică este tot o lucrare a aceluiaşi filozof, respectiv, *De legibus,* 1, 6,18, unde citim: *Lex est ratio summa, insita in natura, quae iubeţ ea quaefadenda suntprohibetque contraria. Eadem ratio, cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est.*

La rîndul ei, concepţia ciceroniană este influenţată de stoici, care au fost consideraţi cei dintîi care, în istoria gîndirii filozofice, au stabilit o legătură între vouoţ şi (pwnţ, vou,oţ-ul fiind expresia XoYOţ-ului divin prezent în natură. Se observă

deci cum şi la Augustin conceptul de lege transcende planul pur politic, pentru a deveni norma metafizică şi axiologică a universului şi a ordinii sale structurale; vezi A. Solignac, *La con-sdence morale et la loi; L'Absolu et le relatif dans la loi morale,* în BA, 13, pp. 663-664; 668-670. Pentru o bibliografie amplă a problemei, vezi Fr. De Căpitani, *St.dt.,* pp. 101-102, n. 275.
32. Referirea la principiul conform căruia *intellegendo sare ac tenere firmissimum,* şi propunerea adresată lui Evodius de a întreprinde o analiză cu mult mai îngrijită *(quantum potes)* a motivelor ce justifică afirmaţia că adulterul este un rău, ar putea să reprezinte o aplicare a teoriei lui Carneade despre jtuOavov, conform căreia devine probabilă orice cunoştinţă care ar fi supusă unei critici de gradul al III-lea în confruntările ei cu o posibilă eroare; cf. Sextus Empiricus, *Adv. Math., 7,* 176-189; Cicero, *Acad. post.,* 1, 11,41.
33. în mod evident nu este vorba *defides* în sens religios, ci mai curînd de fidelitate, încredere, cinste sau respect reciproc. Pentru conceptul augustinian de încredere (it. *fiducia),* vezi Gilson, *Introduction a l'etude de saint Augustin.*
34. Idee exprimată în aceiaşi termeni şi în proverbul românesc: „ce ţie nu-ţi place, altuia nu-i face!"
35. Este pusă în discuţie legea talionului sau „regula de aur"; cf. A.M. La Bonnardiere, *Biblia Augustiniana. Les livres historiques, Etudes Augustiniennes,* Paris, 1960, pp. 91-92, 94.
36. Ar fi vorba aici de a doua definiţie a adulterului ca rău. El ar reprezenta un motiv pentru care cineva este condamnat de lege.
37. Aluzia are în vedere atît evenimentele prezentate în *Acta Apos-tolorum,* cît şi în *Acta Martyrorum.*
38. Cf. *Matei,* 5, 27-28: „Aţi auzit că s-a zis celor de demult: Să nu săvîrşeşti adulter. Eu însă vă spun vouă că oricine se uită la femeie poftind-o a şi săvîrşit adulter cu ea în inima lui" *(tr. Sf. Sinod).*
39. Aşa cum se va observa ceva mai jos în acelaşi paragraf, nu întotdeauna termenul de *cupiditas* este sinonim cu cel de *libido,* deoarece prin *libido* se exprimă plăcerea senzuală, pofta, dorinţa erotică, iar prin *cupidi-*

tas, aviditatea, patima, pasiunea, cf. Gh. Guţu, *Dicţ. lat.-român,* ediţia 1983, *sub voce.*
40. Cf. Augustin, *Divers, quaest.,* 83, 33-35.
41. Următorul pasaj *Am De util. cred.,* 11, 25, completează ideea din acest paragraf: *Non enim si quis intellegat, quomodo possit inimicus sine suo periculo ocddi, intellegentia ipsa, a cupiditate reus est.*
42. în *Tuse. disp.,* 4, 6,12, Cicero defineşte *cupiditas culpanda* drept *libido est vel cupiditas effrenata.* In termenii jurisprudenţei moderne, problema care se pune aici vizează diferenţa dintre uciderea din culpă şi uciderea comisă în legitimă apărare, dar şi pe cea din imprudenţă.
43. O nouă trimitere la nivelul raţional, înlăuntrul căruia trebuie să rămînă discuţia.
44. Din punct de vedere juridic, aceeaşi încadrare: ucidere din culpă. Cunoaşterea gravităţii unui delict şi a voinţei de a-1 săvîrşi reprezintă principalele repere ale imputabilităţii morale într-o acţiune. Astfel spus, situaţia invocată este întru totul contrarie concepţiei lui Socrate, care afirma: otiSeiţ KOIKOC, EKCOV (nimeni nu săvîrşeşte nedreptatea cu voinţă, şi oricine, cînd face nedreptatea, o face fără voie) (Platon, *Prot.,* 345 d sau *Gorgias,* 467 c-468 e, 509 e, în *Dialoguri,* traducerea Cezar Papacostea, EPLU, Bucureşti, 1968, p. 216).
45. Pentru înţelegerea întregii problematici a cărţii I din *De libero arbitrio* devine necesară o definire mai clară a patimii, întrucît în legătură cu ea se circumscrie conceptul de *voluntas bona,* şi tot în legătură cu ea este precizat şi sensul lui *recta ratio,* simultan cu cel de *beatitudo.*
în gîndirea Sf. Augustin, conceptul de patimă, pornire carnală sau *libido* este asimilat celui de *culpabilis cupiditas,* în conformitate cu punctul de vedere al Sf. Pavel, din / *Tim.,6,*11, unde se afirmă că *„radix omni-um malorum cupiditas est".* Aşa cum se poate observa din *De lib. ar.,* 1,4,9-10, Augustin nu dă un sens categoric negativ conceptului de *cupiditas,* întrucît vorbeşte de *cupiditas bona* şi de *cupiditas mala;* mai tîr-ziu încă (vezi *Divers, quaest.,* 83, 35, 2) el pune semn de egalitate între *CHpiditas, ipsofacto* şi *mala cupiditas,* pe care le opune conceptului creştin de *caritas.* Punctul de plecare al acestei echivalenţe se află în opera lui Cicero, *Tuse. disp.,* 3, 11, 24, unde citim: *cupiditas quae recte vel libido did potest.* Trebuie să mai notăm că Augustin defineşte conceptul de *CHpiditas* în opoziţie cu cel de *bona voluntas,* despre care spune: *voluntas, qua adpetimus recte honesteque vivere et ad summam sapienti-ampervenire (De lib. ar.,* 1,12, 25). Sursa acestei serii de identificări pare a fi, aşa cum s-a mai precizat, Cicero, respectiv, fie lucrarea *Hortensius,* astăzi pierdută, fie *Definibus bonorum et malorum.* Oricum, influenţele gîndirii păgîne resimţite aici sînt foarte evidente, însă Augustin le adaptează şi le armonizează foarte bine cu dogma creştină.

46. Aici Augustin priveşte superstiţia drept o întoarcere la practicile religioase precreştine bazate pe sacrificii animale şi umane, considerate pe bună dreptate de creştinism crime.
47. Spre deosebire de alţi gînditori creştini anteriori lui Augustin, cum ar fi Tertullianus, Origenes, Lactantius, ori de cei contemporani lui, ca Paulinus de Nola (v. *Epist.,* 18, 7), Augustin face o distincţie netă între uciderea comisă de persoane particulare, pentru motive personale, şi cea săvîrşită de cineva din ordinul statului (cf. *Epist.,* 188, 15e, 189, 4).
In latinitatea clasică, Cicero admite o egală pedeapsă pentru oricine încearcă să-i vatăme pe alţii (cf. *De off.,* 2, 5, 18), incluzînd în aceeaşi categorie atît uciderea în legitimă apărare, cît şi pe aceea a unui profitor sau tîlhar: *Insidiatori vero latroni quae potest inferri iniusta nex ? {Pro Milone,* 4,10). Poziţia lui Augustin privitoare la această problemă corespunde unei perioade deja depăşite de el. Pe de o parte, el recomandă să nu se aibă în vedere necesitatea „de a căuta o apărare pentru oameni, deoarece nici o lege nu-i consideră vinovaţi" (cf. *De lib. ar.,* 1, 5, 13), întrucît există atît ucigaşi de profesie, cît şi cei în legitimă apărare; pe de altă parte însă, el admite că nu toate acţiunile rele vor fi pedepsite de legea divină, ci numai acelea care vin în conflict cu însăşi convieţuirea civilă curentă, rezervîndu-i-se legii eterne pedepsirea exemplară, cea în conformitate cu legea talionului. Or, între acestea din urmă se pare că ar trebui să le includem pe cele comise în legitimă apărare şi pe cele determinate de o anumită afectivitate faţă de cei buni, care le vizează puritatea şi viaţa (cf. *De lib. ar.,* 1, 5, 12).

48. în cadrul acestei aserţiuni, Augustin se sprijină pe o deducţie etimologică proprie, nu tocmai corectă, conform căreia atît *lex,* care este echivalentă cu *ins,* cît şi *iustus* (drept), ar avea aceeaşi bază etimologică — *iu {iubeo, ere* = a porunci, a ordona, a recomanda), din care ar rezulta că cel drept *{iustus)* se conformează unei dispoziţii date, se supune unei legi. în realitate, *ius* şi *iubeo* provin din rădăcini diferite.
49. Ideea conform căreia sufletul uman se identifică cu viaţa, şi în consecinţă se opune morţii, fund nemuritor, este dezbătută pe larg şi clarificată de Augustin în *De immortalitate animi,* 9, 16.
50. Ideea că virtutea curăţiei sau a cumpătării ar putea să fie mai ales de ordin interior, şi chiar să poată fi pierdută, trupul rămînînd intact, constituie o problemă constantă în gîndirea lui Augustin; cf. *De menda-cio,* 19,40; *Bon. coniug.,* 21,25; *Sancta virgin.,* 8, 8; *De conţin., 2,*3-5; *Civ. Dei,* 1,18. Pentru Lactantius însă, curajul şi fermitatea *{constantia)* reprezintă o virtute nu atunci cînd opun rezistenţă unei violenţe, ci atunci cînd nu se acţionează împotriva legii lui Dumnezeu; cf. Lactantius, *Div. Instit.,* 6,17.

51. Este aici o posibilă anticipare a expunerii din *De lib. ar.,* 1,9,19, conform căreia, pentru a înţelege că nu este permis să păcătuieşti împotriva legii eterne, ar trebui să fie adoptată calea înţelepciunii.
52. Cf. Fr. De Căpitani, *st.dt.,* pp. 96-99 şi n. 273.
53. Dezbaterea este reluată şi mai jos, în *De lib. ar.,* 1, 15, 31-32, mai ales 32.
54. Un îndemn asemănător şi mai sus, *Ib.,* 1,2, 5, care trimite la poemul lui Lucretius, *De rerum natura,* I, 81 -82: *Impia te rationis inire ele-menta viamque/ Indugredi sceleris* (Că te-ndrumez spre un studiu lipsit de credinţă şi-n calea/ Crimei te-aduc; tr. D. Murăraşu, în Titus Lucretius Carus, *Poemul naturii,* BPT, Editura Minerva, Bucureşti, 1981).
55. Cf. Cicero, *De Republica,* 1,25, 39: *coetus multitudinis iuris con-sensu et utilitate communione sociatus* (adunarea unei mulţimi asociată în virtutea unui acord asupra dreptului şi asupra comunităţii de interese).
56. După cum se poate observa, Augustin, în privinţa regimurilor politice, nu pune problema nici a democraţiei, nici a monarhiei, ci vorbeşte doar de un interes comun menit să se constituie ca un liant al celor care se asociază în baza unor bune intenţii *{communis utilitas),* adică persoane cu ţeluri şi principii bune.
57. Aşadar, *lex temporalis* se schimbă în funcţie de timpuri şi locuri, iar *lex aeterna,* dimpotrivă, ceea ce înseamnă că cele două legi contrarii ar putea să intre în vigoare în acelaşi stat în împrejurări şi momente diferite.
58. Cf. Cicero, *De legibus,* 1, 6, 18.
59. Cf. *supra,* n. 31, şi de asemenea, Fr. De Căpitani, *sleit.,* pp. 101-102, n. 275. Augustin are în mod permanent în vedere cele două tipuri de legi: legea eternă şi legea civilă, invocate şi mai sus.
60. Şi acesta reprezintă un concept fundamental în lucrarea sa *De ordine.*
61. Expresia *hominibus una lege sociatis* (din oameni uniţi printr-o singură lege) reaminteşte de *consensus iuris* din definiţia lui Cicero, cf. *Rep.,* 1,25,39.
62. Anticipare a ideii din *De lib. ar., 2,*3,7, unde terminologia folosită capătă o mai mare precizie. Dacă aici întîlnim doar doi termeni: *vivere* şi *intellegere,* ulterior gîndirea lui Augustin va accede la o tripartiţie terminologică formată din: *esse, vivere* şi *intellegere* regăsită şi în tripar-tiţia: *esse, nosse* şi *velle* din *Confesiuni,* XIII şi din *De Trinitate* sau *De Civ. Dei,* unde cele trei concepte formează tema directoare a lui *Intellectus fidei.* Treptat, *cogito-\A* augustinian va cunoaşte şi o structură cvadri-partită: *esse* şi *vivere,* reprezentînd viaţa vegetativă; *sentire* — viaţa senzitivă şi *intellegere* — preocupările doctrinare. Aceasta din urmă este în mod vizibil influenţată de stoicism şi neoplatonism, unde termenii ca

atare marchează o evidentă progresie spirituală: *efyc,,* ipwiţ, *yv/.T* şi A.6yoţ; vezi mai jos o amplificare a discuţiei, atît în textul augustinian, cît şi în note.
63. Aceeaşi aluzie la intenţia raţională a dialogului, reflectată şi în declaraţia metodologică repetată: *tanta connexione rationis, quanta opus esse sentio (Lib. ar.,* 1, 7, 16).
64. Cf. *Divers, quaest.,* 83,13: *Inter multa quibus ostendipotest ho-minem ratione bestiis antecellere boc omnibus manifestum est, quod belu-ae ab hominibus domari et mansuefieri possunt, homines a beluis nullo modo* (Intre multe alte dovezi prin care poate fi arătat că omul întrece prin raţiune toate animalele este evidentă aceasta: anume că animalele pot fi îmblînzite de oameni şi domesticite, dar oamenii de către animale, în nici un fel). Tema dominaţiei omului asupra animalelor este clasică. Vezi, de pildă, Cicero, *De officiis,* 1, 107; *De finibus bonorum et malo-rum, 2,*14; Basilius, np6ae%e aeavcrâ; Ambrosius, *Exam.,* 6, 9, 30 şi alţii.
65. Cf. Augustinus, *Gen. c. Manich.,* 1, 17, 28; 18, 29; 20, 31.
66. Cf. *supra,* I, 1, 3.
67. Aşa cum atestă şi Cicero, stoicii: *sdentiam... nusquam esse cense-bant nisi in animi notionibus atque rationibus* (considerau că ştiinţa nu se află în nici un alt loc decît în ideile şi judecăţile sufletului), cf. *Varro,* 8, 32; *Lucullus, 7,* 22; *Tuse,* I, 24, 57.'
68. Cf. *De lib. ar.,* 2, 3, 7 şi Fr. De Căpitani, *stud.cit,* nr. 276: „II *cogito* e la terminologia agostiniana relativa all'anima".
69. Cf. *De lib. ar.,* I, 1, 2-3.
70. Cf. Fr. De Căpitani, *st.cit., n.* 276. De asemenea, A. Solignac, *„Spi-ritus" dans le livre XII du De Genesi,* nota complementară 49, în BA49, pp. 559 şi următoarele.
71. Deja pentru Aristotel, joaca şi rîsul sînt proprii numai sufletului raţional; cf. *Eth. Nic,* 10, 6, 1176a30 şi urm.; 4, 8, 1128alO şi urm.
72. Cf. I. Rief, *Der Ordobegriff des jungen Augustinus,* Paderborn, 1962.
73. Nu trebuie să uităm că pentru Augustin, spre deosebire de stoici, ca şi pentru Platon, Aristotel şi neoplatonicieni, omul

trebuie să-şi domine pasiunile şi să nu recurgă la extirparea lor; cf., de exemplu, Marcus Aurelius, 6, 16. Augustin, îndată ce stabileşte că omul este superior animalelor, întrucît posedă tendinţe ferme spre ceva, cum ar fi *amor laudis et gloriae,* sau *adfectatio dominandi,* atrage atenţia că, în plus, le poate supune puterii bine organizate a raţiunii (cf. *De lib. ar.,* 1, 8, 18).
74. Această funcţie „reglatoare" şi pacificatoare a minţii asupra pornirilor carnale *(libidines)* este dedusă de Platon din sufletul raţional, iar de Aristotel, din (ppovncnq, care reprezintă facultatea teoretică. Pentru alţii însă, (ppovncnţ reprezintă facultatea practică.
75. Deprecierea unor profesiuni în efortul acestora de a dobîndi înţelepciunea se explică pe de o parte prin spiritul epocii în care a trăit
Augustin, iar pe de altă parte, prin faptul că şi el, ca om al timpului său, o acceptă în mod inconştient uneori. Astăzi, nu vom găsi nepotrivit să presupunem că şi un văcar, un îmblînzitor de animale, un păstor sau un vizitiu ar putea să atingă un astfel de control al propriilor pasiuni şi şi-ar putea atrage numele de înţelepţi.
76. Cf. *De lib. ar.,* 3, 14, 39.
77. Pentru expresia *ex arce deicere* şi pentru ideea respectivă vezi şi Marcus Aurelius, 8, 48e şi *infra, De lib. ar.,* 1, 12, 24.
în răspunsul său expus puţin mai înainte, în care pledează pentru ideea că trebuie să se prefere o substanţă vie uneia lipsite de viaţă, sau una care dă viaţă, alteia care o primeşte, Evodius se dovedeşte a fi o portavoce a ideilor platoniciene şi neoplatoniciene. Despre superioritatea vieţii în raport cu trupul, în măsura în care ea este pătrunsă de raţiune, Augustin vorbeşte pe larg în *De duabus animabus,* 2, 2 şi urm., vizîndu-i pe manihei.
78. Pasajul menit să ofere mai multe detalii asupra acestei chestiuni este cel menţionat deja la n. 76 *(De lib. ar.,* 3, 14, 39).
79. Referire la un pasaj din Cicero, *De natura deorum, 2,* 6, în care marele orator latin reproduce, fiind întru totul de acord cu ea, părerea lui Chrysippus despre existenţa zeilor, conform căreia, dacă există în om ceva mai înalt decît în celelalte vieţuitoare sau ceva a cărui cauză nu poate fi omul însuşi, atunci acest ceva nu poate să fie decît Deus = Zeul Suprem, în principiu, ar fi vorba de ordinea universului, *res coelestae,* în baza căreia se poate susţine că Dumnezeu există. Dar, în univers mai există şi o altă raţiune *(ratio arrogans),* care nu este capabilă să exercite în lume nimic mai presus de sine; aceasta este *mala ratio, ratio quae nihilpotest esse praestantius.*
în acest pasaj, Augustin promite să înfăţişeze aspectul cosmologic al experienţei umane, dar este prezent doar cel psihologic: dacă există ceva mai presus de *mens rationalis* şi de *sapiens,* acesta nu poate să fie decît Dumnezeu; cf. *infra, De lib. ar., 2,* 6, 14, şi trimiterile deja menţionate.
80. Intenţia raţională a dialogului se estompează în faţa obligativităţii şi a importanţei credinţei, fiindcă Augustin rămîne totuşi consecvent principiului că numai crezînd ajungi să şi înţelegi, altfel spus, beneficiarii iluminării divine trebuie să-şi asume mai întîi virtutea credinţei şi apoi efortul de a înţelege.
81. Proba augustiniană, vizînd demonstrarea existenţei lui Dumnezeu, anunţată aici, urmează să fie dezvoltată şi aprofundată în cartea a II-a, 3, 7 şi urm.
82. Cf. *ibidem,* 1, 1, 1 şi 1, 11, 21.
83. *Ibidem,* 3,1,2; 14,39; *De dv. Dei,* 12,6. Problema indiscutabilei superiorităţi a spiritului, a dreptului său de fiyeiiOviKâv asupra trupului a fost pusă, aşa cum se ştie, atît de vechiul stoicism, cît şi de cel mediu, dar, într-un mod cu totul deosebit, de către noul stoicism.

84. *Desperantem de tota inventione veritatis... fatigatione deciden-tem,* cf. *De lib. ar.,* 1, 2, 4 şi nota aferentă.
85. In pasajul descrierii iniţiale a influenţei pasiunilor asupra sufletului uman, pînă la expresia *fatigatione decidentem,* Augustin lasă să se observe un moment autobiografic în care este evocată, într-un mod transfigurat, experienţa sa înainte de convertire. De la expresia *quod ei libido dominatur* pînă la *indigentem trahit* textul face aluzie la perioada rătăcirilor adolescentine, trăite în perioada vieţii pasionale (cf. *Confes., 2, 2,* 1); de la expresia *nune improbantem* pînă la *alia falsa inruentem,* se face referire la momentele de rătăcire maniheică (cf. *De util. cred.,* 1,2, 3); şi, în sfîrşit, de la *nune adsensionem suspendentem,* pînă la *fatigatione decidentem,* perioada sceptică şi încercarea de depăşire a ei (cf. *De util. cred.,* 8, 20); ci. Fr. De Căpitani, *op.dt., Note al primo libro,* p. 479, n. 83.
86. Ideea că sufletul păcătos atrage asupra sa o pedeapsă pe măsură, manifestată în greaua robie a patimilor, este de natură plotmiană, cf. *Enn.,* 3,2, 13; 2, 3, 8-9; 4, 3, 16.
87. Idee exprimată în *Gen. c. Manich.,* 2, 6, 7, sub forma: *et eo lapso quo misera facta est anima* (şi prin acea cădere din cauza căreia sufletul a devenit nefericit). Prin ea se subliniază condiţia de nefericire în care se află omenirea după păcatul primului om.
88. Cunoscuta aluzie la intenţia de fapt a dialogului, aceea de a scoate mai bine în relief raportul *credinţă-raţiune.*
89. Ecou al unui pasaj din Marcus Aurelius, 8,48 şi Augustinus, *supra,* 1,12,24, în care se vorbeşte de vo-Oş şi fiyeuoviKov ca fiind stînca deasupra căreia omul se află în siguranţă, ferit de orice patimă şi influenţă externă.
90. Augustin avansează aici ipoteza unei vieţi anterioare, dar nu în sensul orientărilor pitagoreice şi cinice. El presupune că a existat un timp cînd oamenii au fost înţelepţi (cf. *De lib. ar.,* I, 26 şi 28). Ipoteza sa în această privinţă este însă înfăţişată ca o *magna quaestio* şi ca un *mag-num secretum,* sens în care, dat fiind contextul de investigaţie raţională în care este lansată această idee, se cuvine să o considerăm doar un subiect de discuţie şi nu o convingere fermă a lui Augustin. Problema va fi însă reluată şi mai jos, în *Ib.,* 3, 20, 56 şi urm., în momentul în care dialogul dintre cei doi interlocutori atinge ideea originii sufletului din Dumnezeu, într-un pasaj anterior acestuia, respectiv, 3,19, 53/20, 55, se vorbeşte de ignoranţa şi dificultatea cunoaşterii ce decurge din păcatul primului om.
91. Conceptul de *bona voluntas* (voinţa cea bună) a fost introdus de Seneca în gîndirea stoică, alături de tradiţionala distincţie dintre omul înţelept şi omul neiniţiat, folosindu-se de sintagmele *bona* şi *mala voluntas* (cf. *De benef,* 1, 5-6; 2, 35; 7, 15; *Epist.,* 34, 3; 37; 71, 36).
92. Cf. Augustinus, *De Trin.,* 13,6, 9. Convingerile principale ale lui Augustin în această privinţă decurg tot din impactul cu dialogul ciceroni-

an *Hortensius,* pierdut în cea mai mare parte a lui, dar reconstituit totuşi din mărturiile lui Augustin, lucrare în care Cicero vorbeşte despre legea eternă ca despre o *summa ratio* sau, cu o definiţie mai detaliată — *coe-tus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus* (cf. *De lib. ar.,* 1, 6, 14 şi *De Republica,* 1, 25, 39). De altfel, numeroşi cercetători ai operei lui Augustin au stabilit deja o serie de paralele între opera acestuia şi operele ciceroniene, cum ar fi *De legibus, De Republica, De natura deorum* şi altele, din care Augustin a preluat o seamă de formulări deja semnalate: *amor inquirendiveritatem {De lib. ar.,* 1,2,4; *C. Acad.,* 13, 7 şi 9; *Confes.,* 8, 7, 17). De asemenea, Cicero, ca şi Augustin, îşi încheia dialogul său *Hortensius* cu îndemnuri la filozofie.
93. Vezi Fr. De Căpitani, *st.cit.,* cap. 11, pp. 192 şi urm.
94. Vezi mai jos *De lib. ar.,* 1, 13, 29, spre sfîrşit.
95. *Ibidem.*
96. Cf. Augustin, *Retractationes,* 1, 9, 3 şi Fr. De Căpitani, *st.cit.,* cap. 10: *Problema liberului arbitru şi a libertăţii.*
97. Cf. *supra, De lib. ar.,* 1,4, 10 şi nota aferentă pasajului.
98. Vezi mai sus notele 94 şi 45.
99. Pentru un alt mod de abordare a categoriei virtuţii cardinale, vezi şi *De civ. Dei,* 19, 4, 2. Cercetătorii observă că aici, *De lib. ar.,* 1,13, 27, Augustin adoptă o definiţie stoică, nu una creştină; cf. Fr. De Căpitani, ediţia citată, p. 480, n. 97.
100. Vezi mai sus notele 94, 97 şi 98.
101. Sursa intermediară pentru aceste definiţii date virtuţilor cardinale pare să fie Cicero, foarte probabil lucrarea acestuia *De inventione, 2,*160-164. Din scrierile augustiniene rezultă că Augustin cunoştea bine acest pasaj, fiindcă îl rezumase deja în opera sa *Quaest. divers.,* 83, 31. în consecinţă, din *Mor. eccl,* 25 şi urm., precum şi din *Retract.,* 1, 6,3-4, reiese că pentru Augustin virtuţile sînt *amores Dei.*
102. Vezi *supra,* n. 94, 97, 98 şi 100.
103. Definiţia acestei virtuţi o reaminteşte pe aceea a lui Epictet: adică, ceva situat între lucrurile aflate în puterea noastră, şi cele care nu sînt în puterea noastră, respectiv, Siatpecnţ (distincţie) ce conduce la Ttpoaipecnt; (alegere dinainte, plan, intenţie) şi apoi la selecţia morală de fond.
104. Reamintim că înţeleptul stoic este socotit a fi dotat cu toate virtuţile.
105. *Cuius amissio potest accidere,* cf. *supra,* n. 102, şi *Beata vita, 2,* \\;*Mor. eccl.,* 1,6, 10.
106. *Cf. Retract.,* 1, 9, 3.
107. Cf. *supra,* par. 25.
108. Aici Augustin insistă asupra faptului că, pentru a fi virtuos şi, în consecinţă, fericit, nu este suficient să ai o voinţă bună, cum se preconiza

în filozofia şi mentalitatea stoicismului vechi, ci este necesar să iubeşti şi să îmbrăţişezi o astfel de voinţă bună *(diligere et amplecti),* întrucît motivul acţiunii virtuoase presupune o depăşire a bunei intenţii stoico-academice, greutatea întregului demers căzînd asupra iubirii. Faţă de intelectualismul moralei clasice, morala stoicismului mediu şi tîrziu este mult mai apropiată de cea creştină, avînd chiar o surprinzătoare amprentă creştină. Se ştie că astfel de asemănări au generat ipoteza aşa-zisei corespondenţe dintre Seneca şi Sf. Apostol Pavel.
109. *Quas reţinere non quia volumus possumus* (Lucrurile pe care putem să le reţinem, nu fiindcă voim), expresie prin care se face obişnuita aluzie la ceea ce se află în puterea noastră şi ceea ce nu se află; cf. *supra,* n. 105.
110. *Ut ratio docuit* (aşa cum ne-a învăţat raţiunea); reamintire a metodologiei raţionale invocate în tot cursul dialogului.
111. Cf. *Retract.,* 1, 9, 3 şi De Căpitani, *st.cit.,* cap. 10 şi 12.
112. Cf. *De lib. ar.,* 1,12, 25 şi notele corespunzătoare pasajelor, respectiv, 94 şi 95; de asemenea, Cicero, *Tuscul. disp.,* 4, 6,13: *Cum ratione animus movetur placide atque constanter, turn illttd gaudium dicitur.* Ideea că bucuria este o stare de spirit diferită de plăcere, constînd într-o *exaltare raţionala,* consecinţă a unui uz corect al raţiunii, şi deci implicînd atingerea unui scop, este o idee de factură stoică. Dar şi pentru Toma d'Aquino bucuria „nu este altceva decît sensul deplinătăţii umane reali-zate", cf. *Summa th., 2,* a.6; 31, a.5. In *De civitate Dei,* 14, 7, Augustin defineşte *laetitia* astfel: *Amor ergo inhians habere quodamatur, cupidi-tas est, idautem habens eoque fruens laetitia* (aşadar, iubirea, care doreşte cu ardoare să aibă ceea ce este iubit, înseamnă cupiditate, dar cea care are lucrul acesta şi se bucură de el înseamnă bucurie).
113. Cf. *De Trin.,* 13, 4, 7 şi Fr. De Căpitani, *stud.cit.,* cap. 11, *Fonti di ispirazione-Cicerone,* pp. 194-197.
114. Cf. *Retract.,* 1, 9, 3 şi De Căpitani, *ibidem,* cap. 12,*I Pelagiani e ii „De libero arbitrio",* pp. 210-218.
115. Cf. Plotin, *Enn.,* 3,2,10 şi *Ibidem,* cap. 11, *Fonti...,* pp. 202-208.
116. Vezi De *lib. ar.,* 1,6, 14.
117. Cf. *supra,* textul corespunzător notei 112.
118. Vezi mai sus *De lib. ar.,* 1, 12, 25 şi *Ibidem,* cap. 11, *Fonti... Cicerone, pp.* 194-197.
119. Cf. *supra,* n. 109 şi cele care o precedă.
120. Avem aici o schiţă a temei celor două iubiri, pe care Augustin o va aprofunda în *De vera relig., 27,* 50; *De Gen. ad litt.,* 11, 15, 20 şi *De dv. Dei,* 14, 28.
121. Vezi Fr. De Căpitani, *st.cit.,* cap. 10, *Ilproblema dei libero arbitrio e della liberta,* pp. 183-191.

122. Cf. *Ibidem,* n. 275, unde Fr. De Căpitani expune pe larg doctrina augustiniană referitoare la legea eternă, legea civilă şi opiniile politice ale gînditorului creştin.
123. Acelaşi apel la sprijinirea pe o realitate aflată în mod efectiv în puterea noastră. Vezi şi mai sus textul corespunzător notei 119, precum şi trimiterile precedente; de asemenea, Fr. De Căpitani, *st.cit.,* n. 273.
124. Cf. *De civitate Dei,* 12, 8: *Neque enim auri vitium est avaritia, sed hominis perverse amantis aurum, iustitia derelicta,*

quae incompa-rabiliter auro debuit anteponi... (căci nici avaritia nu reprezintă un viciu al aurului, ci al omului care iubeşte aurul într-un mod pervers, neso-cotindu-se legea care ar fi trebuit să fie aşezată incomparabil mai presus de aur...). întreaga argumentaţie are o vădită tentă antimaniheică, cf. *Morib. manich.,* 8, 11 şi urm.; 15, 36.
125. Cf. *Retract.,* 1, 9, 3.
126. Vezi De Căpitani, *st.cit,* cap. 10, *Ilproblema dei libero arbitrio e della liberta,* pp. 183-192.

Cartea a doua

1. Cf. *supra, Lib. ar.,* 1, 2, 4. Se reia aici o problemă veche, pătrunsă în filozofia latină cu mai bine de o jumătate de mileniu înainte de Augustin. Teza conform căreia, dacă zeii ştiau de la bun început că raţiunea, dată de ei omului, ar fi căpătat din partea acestuia o întrebuinţare rea, n-ar mai fi trebuit să-i fie dată, este propagată la Roma de Carneade din Cirene (213-219 a.Hr.), întemeietorul Noii Academii; (Cf. Dai Pra, *Lo sceticismo greco,* Laterza, Bari, 1975[2],1, p. 209). Ea a fost împărtăşită ulterior şi de Cicero: *si homines rationem bono consilia a dis immortalibus datam infraudem militiamque convertunt, non dări illa, quam dări humano generi melius fuit* (dat fiind faptul că oamenii au preschimbat raţiunea, dată lor de zeii cei nemuritori cu scopul unei bune chibzuinţe, în delict şi răutate, ar fi fost mai bine pentru neamul omenesc ca ea să nu-i fi fost dată, decît să-i fi fost dată, cf. Cicero, *De natura deorum,* 3, 25, 65; 3, 31, 78, *tr.n.).* La rîndul său, academicul Cotta, adept al stoicismului probabilistic al lui Carneade, a susţinut totuşi că darul divin al raţiunii în general, şi al raţiunii corecte în special este un bun important pentru oameni. Pe fondul acestui istoric al problemei, Evodius prezintă lui Augustin, *mutatis mutandis,* aceeaşi chestiune, dar, avînd în vedere următoarele două precizări: a) raţiunea este, într-adevăr, pentru om mai degrabă izvorul răului decît al binelui, şi zeii, ştiind lucrul acesta, n-ar mai fi trebuit să i-o dea; b) ea reprezintă totuşi un bun important, capital, pentru cei înţelepţi, însă aceştia sînt foarte puţini la număr, dacă nu chiar in-

existenţi. Rămîne de constatat că libertatea de decizie, strîns legată de raţiune, a fost dată şi celor aflaţi în ignoranţă, care alcătuiesc masa enormă a celor răi. în continuare, dialogul îşi asumă sarcina de a lămuri pînă unde se întinde ignoranţa celor mai mulţi şi unde începe înţelepciunea celor atît de puţini. Mai mult decît atît, urmează să se dezbată şi raportul strîns dintre ignoranţă şi răutate, respectiv, dreapta sau greşita întrebuinţare a liberului arbitru.
2. Din modul cum se face aici referirea la cartea precedentă, rezultă că dialogul Augustin-Evodius nu s-a produs efectiv în termenii relataţi de autor, ci reprezintă mai degrabă speculaţiile filozofului creştin pe trama demersurilor logice ale unui dialog fictiv.
3. *Ab ipso enim sumus.* Fr. De Căpitani, *Stud.cit,* subliniază imprecizia acestei afirmaţii, menită să surprindă dependenţa omului de Dumnezeu formulată de Evodius. Imprecizia ca atare ar reflecta o viziune maniheistă asupra realităţii, căreia Augustin îi rămîne tributar mai ales atunci cînd nu-şi controlează în mod strict limbajul filozofic. Se observă totuşi că Augustin precizează întreitul mod de a acţiona al lui Dumnezeu: *a crea, a modela,* şi *a da viaţă (creare, formare, generare),* subiect discutat pe larg şi în *Contra Fel., 2,* 18.
4. Raporturile dintre credinţă şi raţiune constituie un laitmotiv al dialogului; a crede mai întîi pentru a înţelege s-ar solda cu beneficiul iluminării divine.
5. Acest răspuns anticipează, nu îndeajuns de clar deocamdată, răspunsul pe care Evodius i-1 va da lui Augustin în *De lib. ar.,* II, atunci cînd se formulează întrebarea referitoare la faptul următor: dacă Dumnezeu e bun şi orice bine nu poate veni decît de la Dumnezeu, atunci şi omul, dotat cu facultăţile sale întrebuinţate bine, nu poate să vină decît de la El, cf. şi *Retractationes,* 1, 9, 3.
6. Aluzie la iluminarea divină, cf. *Mag.,* 11, 38; 14, 45-46 şi bineînţeles *De lib. ar.,* 1, 7, 17; 2, 7, 19; 2, 10, 29; 2, 13, 35; 2, 14, 37-38 şi de asemenea Fr. De Căpitani, *st.cit.,* nota 315: expresia/om *admonet, intus docet* redă metoda augustiniană tipică a procesului de interiorizare. Fundamental în acest sens este un pasaj din *Ecclesiastul,* 10, 9-15, unde este incriminată trufia omului, care a distrus regimul de interioritate ce exista între om şi Dumnezeu. La început, în perioada paradisului terestru, omul beneficia de un raport de intimitate cu Dumnezeu, care însemna interioritate, contact direct, intuitiv şi imediat. Această stare de graţie a fost distrusă de trufie. După căderea în păcatul originar, starea de beatitudine şi de integritate a fiinţei sale, de intimitate cu o realitate inteligibilă, eternă şi imuabilă a fost redusă într-un mod simţitor şi omul s-a cufundat într-un regim de viaţă inconstant, mereu în devenire, sensibil, carnal şi temporal.

7. Şi acest pasaj poate fi considerat o ilustrare a ceea ce a fost numit optimismul augustinian, conform căruia ar fi un sacrilegiu să ai despre Dumnezeu o altă opinie decît cea mai bună cu putinţă. Motivul va fi reluat pe larg în De *lib. ar.,*.3, 3, 6-7; 3, 5, 12-13; 3, 5, 16; 3, 6, 18; 3, 9, 24-28; 3, 12, 36-16, 46, însă el a fost deja enunţat pe parcursul primei cărţi, respectiv, *Ib.,* 1, 2, 5. Insistenţa asupra ideii că despre Dumnezeu ar trebui să avem o părere demnă şi pură, cea mai bună cu putinţă, are multe analogii cu numeroase opinii exprimate în aceeaşi direcţie de filozofia romană din perioada imperială, în speţă la Seneca, unde citim: *Magnum... nescio quid maiusque quam cogitaripotest numen est* (Mare este dumnezeirea... un nu ştiu ce, şi ceva mai măreţ decît ea nu se poate gîndi, cf. *Trag.,* 24). Aceeaşi opinie şi la Epictet, *Ench.,* 31, 1; Marcus Aurelius, 9, 40, *regula pietatis;* Lactantius, *Institut.,* 6, 24, 11.
8. Se mizează pe aceeaşi metodologie a cunoaşterii: a crede mai întîi pentru a înţelege mai apoi cu ajutorul iluminării divine.
9. După cum se poate observa, problema metodologică a celor doi interlocutori se extinde fie asupra faptului că toate bunurile vin numai de la Dumnezeu, fie asupra faptului că voinţa liberă este un bine, menit să întregească statutul de excepţie al fiinţei umane printre celelalte vieţuitoare.
10. încă o aluzie la intenţia de fond a dialogului, de a aprofunda raţional argumentele pe care viaţa în ansamblu a celor doi interlocutori le oferă demersului întregii analize. Dar, în ciuda faptului că în mod continuu se face trimitere la ştiinţă, primatul credinţei reprezintă condiţia principală a oricărei discuţii despre Dumnezeu.
11. Cf. *Psalmul* 13, 1 şi 52, 1: „Zis-a cel nebun întru inima sa: Nu este Dumnezeu!" - *tr. Sf. Sinod.*
12. Atitudinea de disponibilitate faţă de un interlocutor caracterizat de neghiobie şi încăpăţînare vizează tipul de interlocutor

maniheu, pe care Augustin îl are în permanenţă în vedere în scrierile sale polemice, aşa cum precizează şi în *Retractationes,* 1, 9, A.
13. Lunga şi întortocheata argumentare a lui Evodius este menită să demonstreze justificarea unui act de credinţă bazat pe mărturia altuia. Aceeaşi idee şi în *De util. cred.,* 12, 26; şi în *De civ. Dei,* 11,3.
14. Cf. *De lib. ar.,* 1,2,4-5.
15. *Isaia,* 7,9: *„Sinon credideritis, nonpermanebitis" (Vulgata)* (dacă nu credeţi, veţi fi zdrobiţi, *tr. Sf. Sinod).*
16. *loan,* 17, 3: „Şi aceasta este viaţa veşnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, şi pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis"; *Matei, 7, 7:* „Cereţi şi vi se va da; căutaţi şi veţi afla, bateţi şi vi se va deschide", *tr. Sf. Sinod.*
17. Anticipare concisă a teoriei referitoare la iluminarea divină, pe care Augustin o prezintă mai pe larg în finalul cărţii a Ii-a din *De lib. ar.,* respectiv, 15, 19.

18. O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinite selon saint Augustin. Genese de sa theologie trinitaire jusqu'en 391,* Paris, 1966, p. 237, consideră că acest plan al dialogului a fost inserat ulterior, *apud,* Fr. De Căpitani, *Ibidem,* cap. 9, pp. 91 şi urm.
19. Cf. Augustinus, *Divers, quaest.,* 83, cp. 54; *Cont., 7,*10,16; *Enarr. in Psalmos,* 41,7-8; *De vera relig.,* 29, 52-36, 66, precum şi indicaţiile bibliografice menţionate de Fr. De Căpitani, *stud.cit.,* p. 118, n. 298.
20. Cf. *De tiv. Dei,* 11, 26; *Si enitn fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falii potest; acper boc sum, si fallor* (Căci dacă mă înşel, exist, întrucît, cel care nu există nu poate cu nici un chip să se înşele; or, eu tocmai prin aceasta exist: dacă mă înşel, *CCL,* 48, p. 345, *tr. n.).*
21. Cf. Fr. De Căpitani, *Ibidem,* nota 276 şi cap. 11, *Fonti di ispi-razione. Plotino,* pp. 192-210.
22. G. Quadri observă că în *De lib. ar., 2,* 3, 8, unde se fac referiri la natura simţurilor, Augustin prezintă aceeaşi doctrină aristotelică răspîn-dită printre neoplatonicieni; cf. *IIpensiero filosofico diSant'Agostino...,* Firenze, 1968[2], pp. 130 şi urm. Aici Quadri are în vedere doctrina despre simţurile proprii şi simţurile comune.
23. Originile doctrinale greceşti ale teoriei *simţului interior* au fost reliefate de R. Mondolfo, în *La teoria agostiniana del senso interno e i suoi antecedenti greci,* în Id., *Momenti del pensiero greco e cristiana,* Morano, Napoli, 1964, pp. 59-84. în mod sigur sursa principală a teoriei referitoare la simţul interior este aristotelică, întrucît o găsim expusă în *De anima,* 3, 1 -2, 426b 10, 23; 427a 3; şi în *De somn. et vigil., 2,* 455a 15-24; dar Augustin n-a preluat-o direct, ci prin intermediul altor gîn-ditori reprezentativi ai filozofiei greco-latine: mai întîi Cicero, apoi stoicii şi neoplatonicienii Porphyrios, Victorinus şi Plotin. Să reţinem că Augustin vorbeşte de un *sensus interior* şi în *Confes.,* 1,20,31 (.. .şi păzeam cu un anumit *simţ interior* integritatea simţurilor mele... şi eram desfătat de adevăr), iar în *Ib.,* VII, 17,23 vorbeşte de *vis interior,* o forţă interioară menită să-1 conducă la „veşnicia cea adevărată şi neschimbătoare a adevărului", care „se afla deasupra minţii mele celei schimbătoare". De unde şi surprinderea întregului fenomen gnoseologic produs în mai multe etape: „în felul acesta m-am ridicat în mod treptat de la corpuri la sufletul care simte prin intermediul trupului, şi de aici la *forţa interioară* a acestuia, căruia simţurile trupului îi comunică ceea ce se întîmplă în afara sa, adică pînă acolo unde şi animalele pot să-şi dea seama; iar de aici, din nou la partea care raţionează, aceea la care este adus spre a fi judecat tot ceea ce se percepe prin simţurile trupului, o putere care, descopenndu-se schimbătoare înlăuntrul meu, se înălţa la propria sa înţelegere şi scotea cugetul din categoria obişnuitului" *{Confesiuni,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, pp. 113 şi 262). Deducem deci că simţul interior, rapor-

tat la celelalte simţuri, reprezintă axa principală ce asigură urcarea în trepte la raţiune, la adevăr şi la Dumnezeu. Or, ideea dobîndirii unei superiorităţi gnoseologice, care determină o evoluţie psihologică şi morală corespunzătoare, este de sorginte neoplatoniciană, cf. Plotin, *Enn.,* 1, 6, 3, 1 -5. însuşirea acestei orientări filozofice a fost decisivă pentru eliberarea tînărului Augustin de materialismul maniheic, eliberare datorată lecturii cărţilor platoniciene *(libri Platonicomm).*
24. încă o aluzie la metodologia raţională, la care cei doi interlocutori s-au hotărît să recurgă.
25. Cf. *supra,* II, 5.
26. în anevoiosul drum ce duce la adevărul suprem şi la Dumnezeu, Augustin dă o foarte mare importanţă credinţei, care, din momentul convertirii sale, nu mai constă doar în a acorda încredere unui sistem de doctrine şi de dogme considerate utile şi indispensabile pentru propria lui salvare, ci — şi aici se află punctul delicat pe care *De libero arbitrio* îl ilustrează în mod magistral — e vorba de a crede cu tărie, întrucît, dacă se crede, se va putea ajunge la ceea ce se crede, în limitele ce ne-au fost îngăduite în această viaţă. Altfel spus, Cuvîntul lui Dumnezeu, în care noi credem, ne va facilita drumul iluminării sale, respectiv, să cunoaştem ceea ce credem, atît cît i s-a permis omului în acest sens. întreaga teorie augustiniană a cunoaşterii se axează astfel pe o colaborare strînsă între credinţă şi raţiune, în vederea obţinerii iluminării. Cu alte cuvinte, raţiunea face efortul să cunoască ceea ce credinţa îi dezvăluie şi viceversa, credinţa face credibil ceea ce raţiunea descoperă a fi demn de credinţă.
27. în textul latin, *simţul interior* şi *cel exterior* sînt marcate cu demonstrativele: *iste... iile = sensus interior Isensus corporis.*
28. Asupra principiului — judecătorul este mai bun decît cel judecat, vezi şi Cicero, *Tuscul. disp.,* 1, 20, 46; şi Plotin, *Enn.,* 1, 4, 2, 2 şi urm.
29. Cf. Augustinus, *De vera religione,* 29, 43-51, 58 şi Fr. De Căpitani, *Ibidem,* cap. 9, pp. 120 urm.
30. Completare aparţinînd ediţiei italiene, în *op.tit.,* p. 309.
31. în *Divers, quaest.,* 83,46, Augustin afirmă despre raţiune că vede ideile, *quasi quadam fade vel oculo suo interiore et intelligibili.*
32. încă din *Lib. ar.,* 1,10,21, se reamintea că Evodius, ales aici drept interlocutor al lui Augustin datorită priceperii sale speculative, fusese mai puţin precaut afirmînd că Dumnezeu este o fiinţă cu totul superioară raţiunii umane.

33. Ideile exprimate aici sînt preluate, aşa cum constată Fr. De Căpitani în *stud.at.,* cap. 11, din Cicero, *Tuscul. disp.,* 1, 26,65, unde citim: *profecto id, quo ne in deo quidem quicquam maius intellegi potest* (în mod negreşit acesta, despre care nici măcar în Dumnezeu nu poate fi înţeles că poate fi ceva mai mare, *tr. n.).*

[redacted]

34. Expresia aceasta, care survine foarte des în răspunsurile lui Au-gustm, e menită să introducă în discuţie convingerile religioase ale interlocutorilor, fără ca ele să prejudicieze evoluţia argumentaţiei raţionale; vezi mai sus n. 26.
35. Cf. nota precedentă.
36. *quamvis* = deşi, cu toate că; chiar dacă; în context însă, poate avea, după opinia noastră, şi un sens cauzal.
37. Urmărim aici o analiză foarte fină de psihologie a cunoaşterii senzoriale, avînd intenţia de a reliefa diferenţa dintre subiectul cunoscător şi obiectul cunoscut, sau dintre perceptibil şi obiectul perceput; concluzia ar fi: există o diferenţă între obiectul propriu unei singure percepţii sensibile şi obiectul rezultat din mai multe percepţii sensibile.
38. Asupra acestui punct, Augustin se află în deplin acord cu teoria despre număr a fostului său discipol, Favonius Eulogius, devenit ulterior retor la Cartagina. Acesta, în *Comentariul* său la *Somnium Scipionis,* consideră că numărul are o valoare eternă, o natură inteligibilă şi incoruptibilă; cf. P. Alfaric, *L'evolution intellectuelle de Saint Augustin,* I: *Du Manicheisme au Neoplatonisme,* Paris, 1918, p. 235, n. 1, apud Fr. De Căpitani, *st.cit., Note allibro secondo,* p. 485, n. 31.
39. Comentatorii lui Augustin, ca de pildă A. Solignac, consideră că aici este reamintită definiţia nicomachică a numărului „ca o adăugire a monadelor (u.ovce5<î>v o~ooTfj|ia)", cf. Pseudo-Nicomachos din Gerasa, *Theologoumena arithmetikes,* I, II, 5; şi la fel Iamblichos, *In Nic. aritm. introduc, liber,* Teubner, Leipzig, 1984, p. 10, unde această definiţie este atribuită lui Thales din Milet.
40. Din aceste raţionamente reiese că, pentru Augustin, numărul este sinonim cu numărul natural; vezi Augustin, *Epistolae,* 3, 2.
41. Augustin expune de fapt legea multiplicării numerelor întregi: pentru a se obţine dublul unui număr întreg, acesta trebuie să se îndepărteze de baza sa de atîtea ori cît valoarea sa, cu alte cuvinte suma unităţilor să ducă la dublul său; de ex.: *doi* este dublul lui *unu,* respectiv — 2 = 1 + 1 sau 2 = 1 + o unitate; *patru* este dublul lui *doi,* respectiv — 4 = 2(1 + 1) adică, doi plus două unităţi; *opt* este dublul lui *patru,* fiindcă 8 = 4 + (l + l + l + l), sau 8=4 + patru unităţi; *şaisprezece* este dublul lui *opt,* respectiv, 16 = 8 (1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1), sau 16 = 8 + opt unităţi, şi aşa mai departe.
Originea legii în discuţie este atribuită lui Euclid. Cărţile 7, 8 şi 9 din *Elementele* acestuia tratează despre numere, cf. Euclide din Alexandria, în *Enciclopedia filosofica,* sub îngrijirea Centrului de studii filozofice din Gallarate, Epidem 1979, voi. 3, coli. 379-380, *sub voce.*
42. Distincţia dintre *phantasia* şi *phantasma* la Sf. Augustin îşi are o întreagă istorie, avînd punctul de plecare în dialogurile de la Cassiciacurn

(cf. *Solii, 2,* 20, 34), şi mergînd pînă la conţinutul tratatului de teologie dogmatică *De Trinitate,* şi ar fi putut avea ca izvor de inspiraţie opera lui Porphyrios. (O. du Roy trasează punctele esenţiale ale acestei probleme în *L'intelligence de la foi en la Trinite...,* pp. 180-181, n. 7 şip. 237, n.3).
în *De musica,* 6,11,32, Augustin face distincţie între *phantasia,* care este imaginea unui obiect văzut realmente, şi *phantasma,* care este imaginea imaginii, închipuire a imaginaţiei. în *Epist., 7,* 4 (către Nebridius) Augustin distinge trei tipuri de *phantasiae* sau *imagines:* 1. primul tip este întipărit în noi, de „lucruri percepute prin simţuri"; 2. al doilea tip este întipărit în noi de lucruri „părelnice"; şi al 3-lea tip, imaginile „obţinute în mod raţional". Numerele aparţin acestui ultim tip. Vezi Fr. De Căpitani, *stud.cit.,* p. 127, n. 306.
43. în *Biblia Sf. Sinod,* citatul se află la *Eccles.,* 7, 25, avînd următoarea traducere: „Şi eu m-am silit, şi inima mea a cercetat şi a urmărit ştiinţa şi înţelepciunea şi buna chibzuială, şi mi-am dat seama că răutatea este o nebunie, iar prostia este răutate zănatică." Ideea vizată aici de Augustin pare a fi mai bine pusă în relief de textul latin al *Vulgatei,* unde citatul aflat la *Eccles., 7,* 26 este tradus de Ieronim din ebraică astfel: *„Lustravi universa animo meo, ut scirem et considerarem et quaererem et sapientiam et rationem" {numerum,* la Augustin), *„et ut cognoscerem impietatem stulti et errorem imprudentium"* (Şi le-am analizat în sufletul meu pe toate, ca să ştiu, să chibzuiesc şi să cercetez cu de-amănun-tul atît înţelepciunea, cît şi cunoaşterea ştiinţifică — respectiv, numărul —, şi să-mi dau seama de nelegiuirea prostului şi de eroarea celor neştiutori, *tr. n.).*
44. Tema surprinsă de Augustin aici este destul de cunoscută, şi ea apare numai la filozoful creştin în mai multe lucrări: *Confes.,* 10,21,31; *Sermo,* 306, 3; *Enarr. in Psalmos,* 62,12; 72, 32; 136, 3. Sursa de inspiraţie ar putea să fie tratatul *Hortensius* de Cicero, operă ce trata pe larg raportul dintre viaţa fericită şi înţelepciune, cu completarea opoziţiei dintre genul de viaţă contemplativă şi cel de viaţă activă.
45. încă o referire la intenţia raţională a dialogului. Dar se confirmă şi opinia că există oameni plini de credinţă capabili să recurgă la o cercetare raţională şi fără să implice credinţa în argumentaţia respectivă.
46. Acest aspect al discuţiei, conform căruia nu este îndeajuns să doreşti beatitudinea pentru a o şi obţine, ci trebuie s-o doreşti într-un mod corect, ducînd o viaţă virtuoasă, a fost deja clarificat pe deplin în *Lib. ar.,* 1, 12, 25 şi urm.
47. Cf. şi *Ibidem,* 1, 13, 28 şi urm.
48. Noţiunile de *beatitas* şi *sapientia* (fericire şi înţelepciune) au atras numeroase interpretări în perioada medievală, în special la Guilelmus
.

d'Auvergne, Bacon şi Avicenna. Pentru Augustin acestea nu sînt concepte abstracte, ci demersuri logice spre un ţel spiritual;

cf. E. Gilson, *Intro-duction a l'etude de saint Augustin*; versiunea italiană, Monferato, 1983.
49. Teoria augustiniană a iluminării trebuie pusă în legătură cu tema vieţii spirituale interioare, privită ca o condiţie *sine qua non* a iluminării. Prin aceasta omul ar încerca să refacă o stare de excepţie trăită de el în perioada paradisului terestru, cînd între om şi Dumnezeu exista un contact direct, intuitiv şi imediat, distrus ulterior prin comiterea păcatului originar. Dintr-o astfel de stare de dizgraţie nu mai poate fi scos decît de Iisus.
50. Despre ştiinţa numărului în Antichitatea greacă, vezi Platon, Nouoi *{Legile),* 3, 976c şi urm.; 4, 978b-979c.
51. Referire la *Eclesiast,* 7, 26, în care sens vezi mai sus *Lib. ar.,* 2, 8, 24 şi nota 43.
52. Probabil o altă referire la formaţia profesională a lui Evodius, cf. ***Lib.*** *ar.,* 2, 8,21.
53. Cf. *Sapientiae {înţelepciunea lui Solomon),* 8, 1, *tr. Sf. Sinod.*
54. Referire la pasajul cuprins în *Lib. ar., 2, 7,* 15-19.
55. Aluzie la teoria platoniciană referitoare la eîSoţ.
56. Modul în care Augustin ajunge la descoperirea acestui Adevăr, înţeles ca imuabil, incoruptibil şi ca o măsură permanentă a validităţii judecăţilor noastre cognitive, estetice şi valorice indică o etapă decisivă a maturităţii conceptuale atinse de filozoful creştin. La acest stadiu se ajunge printr-o folosire exemplară a procesului de interiorizare, menit să conducă subiectul la recunoaşterea propriei inferiorităţi faţă de normele de judecată creştine (sau, cum ar zice R. Otto, realizarea sentimentului „stării de creatură") şi a-1 face conştient de acel mod de răsturnare de perspectivă, în urma căreia Adevărul căutat de subiect înlăuntrul său va fi proiectat în transcendenţă şi socotit suprem. O astfel de schimbare totală în mentalitatea şi gîndirea Im Augustin survine în urma a două momente foarte importante pentru el: lectura cărţilor neoplatoniciene *{Libri Platonicorum)* şi convertirea la creştinism, cf. *Confes., 7,* 10, 16-17, 23.
57. *Psalmul 36,* 4, *tr. Sf. Sinod.*
58. Vezi *Confes.,* 10,6, 8; Cicero, *Hortensius,* frag. 82, Ruch, 87 Grilli, şi Fr. De Căpitani, *stud.cit.,* cap. 11, pp. 192 şi urm.
59. în prima parte a dialogului, problema libertăţii este tratată în manieră plotiniană, ca un drum de asceză a sufletului spre perfecţiune, cu scopul de a-1 elibera pe om de bunurile schimbătoare, spre a se putea uni cu bunurile neschimbătoare şi eterne. în partea a doua a dialogului (respectiv, *Lib. ar.,* 1, 16, 35; 2, 1, 1 -2, 6; 2, 16-44, finalul cărţii a doua şi cartea a treia în întregime), Augustin tratează voinţa liberă ca pe un bine, adică un mod de viaţă liber ales, accentul căzînd pe conţinutul onto-logic al problemei, nu pe cel gnoseologic.

60. *Ioan,* 8, 31-32: „Deci, zicea Iisus către iudeii care crezuseră în El: dacă veţi rămîne în cuvîntul Meu, sînteţi cu adevărat ucenicii Mei; şi veţi cunoaşte adevărul, iar adevărul vă va face liberi", *tr. Sf. Sinod.* Punct de vedere decisiv în filozofia creştină a lui Augustin: adevărata libertate a omului este opera Adevărului divin din noi. Deci, ea nu reprezintă numai rodul eforturilor morale ale fiecăruia, ci şi un dar al lui Dumnezeu.
61. Cf. *supra, Lib. ar.,* 1,4, 10 pînă la sfîrşit şi urm.
62. Sau, „nu spaţiile pot să-1 ţină pe cineva la distanţă de Adevăr".
63. Totul se desfăşoară ca şi cum Augustin ar voi să unească rezultatul investigaţiilor prezentate în prima carte asupra conceptului de libertate, cu ultimele deducţii logice ale cărţii a doua. în acest moment se ajunsese la concluzia, concis exprimată, că înţelepciunea, virtutea, conduita corectă, liberă şi bună ar consta în iubirea de o realitate imuabilă şi eternă *{Lib. ar.,* 1, 16, 34): Aici se precizează că atît adevărul, cît şi înţelepciunea sînt realităţi eterne şi imuabile, care nu pot să fie dobîn-dite deci sau pierdute decît ca urmare a unui act de voinţă.
Dacă mai amintim că adevărul şi înţelepciunea sînt, în sfîrşit, identificate de Augustin cu Adevărul, care este Dumnezeu (cf. *Lib. ar.,* 2, 13, 37: *et ipse est Deus noster),* şi care s-a întrupat în Iisus Hristos (cf. *ibidem),* atunci înţelegem mai bine de unde, din ce sursă provine întregul discurs, alcătuit din raţiune şi credinţă, menit să arate că libertatea este atît o cucerire subiectivă, cît şi rezultatul unei consimţiri încrezătoare în faptul că raţiunea se dovedeşte a fi un adevărat izvor de stabilitate şi siguranţă; cf. *ibidem,* 2,13,37. Vezi şi Fr. De Căpitani, *st.cit.,* cap. 10, pp. 181 şi urm. şi *note,* p. 486, n. 51.
64. O altă importantă afirmaţie teoretică a lui Augustin despre liberul arbitru constă în dorinţa de a voi. Şi aceasta, fiindcă, în continuare, se va menţiona că este o imposibilitate să te ridici din starea de *male facere,* dacă nu vrei să te ridici.
65. în latină, *Veritas* = Adevărul, termenul pentru care s-a folosit comparaţia, este de genul feminin.
66. Cf. Augustinus, *Soliloquia,* 1,33,22; *Enarr. in Psalmos,* 33, *Sermo,*
2,6.
67. întregul paragraf din *Lib. ar., 2,*14, 37 este ecoul unui pasaj anterior şi presupune analiza capacităţii cognitive a simţurilor, pe care Augustin o dezbătuse puţin mai înainte (respectiv, *Ib., 2, 7,* 15-19) şi este înainte de toate o analiză edificatoare despre Adevăr şi înţelepciune într-un cadru inteligibil, nu excesiv de speculativ. Trăsătura principală a acestei înalte categorii este „de a fi în acelaşi timp şi în întregime particulară... dar şi comună pentru toţi" *{esse simul omnibus tota... com-munis).* Teoria lui Augustin izvorăşte din regîndirea şi adîncirea conceptului plotinian despre eternitate (cf. Plotin, *Enn.,* 3, 7, 3) şi creează premise-

le pentru definiţia boethiană dată eternităţii, o definiţie devenită clasică pentru întreaga gîndire medievală: *...interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* (o posesiune integrală şi totodată perfectă a unei vieţi infinite, cf. *Consolatio,* 5, 6, 5; Augustinus, *Enarr. in Ps.,* 36, *sermo* 1, 12; Plotin, *Enn.,* 6, 5, 10, 7-8).
68. Vezi mai sus n. 61.
69. Este vorba de acea stare de *interioritate augustiniană,* marcată prin expresiile: *foris admonet, intus docet,* devenită însăşi metoda augustiniană a introspecţiei.
70. Pentru Augustin raportul credinţă /raţiune se impune în orice situaţie referitoare la destinul uman şi el nu ocoleşte problema acestui raport în nici o secţiune a filozofiei sale. în cadrul acestui raport însă, credinţa are prioritate faţă de raţiune, ceea ce înseamnă că înţelegerea conţinutului religios nu este promisă nimănui decît în planul de referinţă al credinţei. De aceea expresia *credo ut intelligam* exprimă impactul omului cu dogmele religioase în forma cea mai concisă. în această

celebră formulare, observă E. Gilson, sînt de fapt codificate rezultatele experienţei sale personale (cf. *Introduction â l'etude de Saint Augustin,* Paris, 1969).
71. Sînt tratate ca propoziţii disjunctive, adică una dintre cele două părţi ale enunţului poate să fie adevărată şi fără cealaltă. Augustin experimentase deja validitatea acestui tip de argumentaţie împotriva scepticismului Noii Academii; cf. C. *Academ.,* 3, 10, 23.
72. Vezi şi mai sus, *Lib. ar., 2,* 9, 26.
73. Temă foarte frecventă în opera augustiniană: *Confes.,* 3, 6, 10; 10, 6,10; 10, 20, 29; *Enarr. in Psalmos,* 70, *sermo* 2, 3; *In Ioan. Evang.,* tr. 19, 12; *Sermones,* 62, 1, 2; 65, 4, 5; 156, 6, 6; 161, 6, 6; 180, 7, 8.
74. *Liber Sapientiae,* 6, 17: *Quoniam dignos se ipsa circuit quaerens in viis ostendit se illis hilariter et in omniprovidentia occurrit illis (Vulgata),* corespunzînd următorului text din *înţelepciunea luiSolomon,* 6,16: „Ea umblă în toate părţile căutînd pe cei vrednici de ea şi se arată prietenoasă în drumurile lor şi îi întîmpină în tot ce pun la cale" *(tr. Sf. Sinod).*
75. în intenţia tipic didactică de a-şi lămuri problemele propuse, Augustin aduce în discuţie nu numai *lumina virtuum* (luminările aduse de virtuţi), necesare înţelegerii divinului, ci şi alte legi sădite în noi: *notio legis aeternae (Lib. ar.,* 1, 6, 15); *notio beatitudinis impressa mentibus nostris (Ib., 2,* 9, 26) şi *leges pulchritudinis,* prin care Augustin trece pe nesimţite din planul anagogic în cel ontologic. Termenul *vestigia* are menirea să devină „un intermediar între perspectivele anagogice şi cele ontologice" (Fr. De Căpitani).
76. Ideea *că. formele* (eîSoş /pi. eî5r|) sînt identice cu *numerele* este şi ea de origine plotiniană, dar punctul de plecare se află în filozofia pla-toniciană, pitagoreică şi neopitagoreică; cf. Plotin, *Enn.,* 5, 1, 5, 5-18;

5, 4, 2, 7, 8, 6, 6, 9; Aristotel, *Metaph.,* 1,5; Sextus Empiricus, *Hypot,* 3,152; Porph., *Vita Pyth.,* 48; pentru alte trimiteri vezi şi Fr. De Căpitani, pp. 127 şi 142-143, notele 306 şi 322.
77. Fraza aceasta este una dintre cele mai dense şi mai concise în care Augustin şi-a exprimat concepţia sa despre artă. Este vorba de preluarea concepţiei lui Platon referitoare la artist, exprimată în dialogul *Timaios,* care, deşi plasat într-un cadru de natură şi de gîndire diferit de cel al filozofiei greceşti, îndeplineşte aceeaşi funcţie de modelare a realităţii în funcţie de un model ideal; cf. *Tim., 27* c-29 d; *Gorgias,* 503 d-e; *Eutyphr.,* 6 e; *Crat.,* 389 a-c; *Resp.,* II, 377 e; III400 d-401 a; IV, 420 c-d; VI, 484 c; X, 596 c; *Leg.,* II, 668 d şi 669 a. Dar şi pentru Plotin, arhitectul, ca să-şi construiască o casă, are în vedere mai întîi ideea de casă şi apoi trece la realizarea acesteia; cf. *Enn.,* 1, 6, 3; 5, 81; 9, 3.
78. în mod probabil, acţiunea ar urma să se producă astfel: refaci drumul de la capăt, căutînd să cercetezi din nou acele numere pe care ea le-a răspîndit în operele sale şi care reprezintă urmele sale *(vestigia),* aşa cum se precizează şi în *Lib. ar., 2,* 6,41 şi în *Liber Sapientiae,* 6,17: *Quoniam dignos se ipsa circuit quaerens et in viis ostendit se illis hilariter et in omni providentia occurrit illis (Vulgata)* (Fiindcă ea umblă în toate părţile căutînd pe cei vrednici de ea şi se arată prietenoasă în drumurile lor şi îi întîmpină în tot ce pun la cale, *înţelep. lui Solomon,* 6,16, *tr. Sf. Sinod)*; vezi şi *supra,* n. 74.
79. Asupra problemei numerelor Augustin revine şi în alte lucrări ale sale, cum ar fi: *De ord., 2,* 41-42; *De musica,* 6, 34 şi urm.; vezi şi nota următoare.
80. în legătură cu ideile estetice şi legile numerice exprimate de Augustin în *Lib. ar., 2,*16, 41-44 şi cu izvoarele care le-au stat la bază, cercetătorul şi traducătorul lui Augustin, K. Svoboda, observă că filozoful creştin vede în număr (ritm) esenţa frumuseţii şi a existenţei. Numărul vine de la Dumnezeu. Cît de mult era convins şi pătruns Augustin de această idee se poate constata din frecvenţa folosirii ei ca bază teoretică în tratatele *De musica* (6, 34 şi urm.; 57 şi urm.), şi în *De ordine (2,* 41 şi urm.). Pentru Augustin, forma este o consecinţă a numărului şi o cauză a existenţei. în *De ordine, 2,*42 Augustin afirmă că frumuseţea constă în formă, forma în măsură şi măsura în număr. Iar în *De immort. animi,* 13, 25 se afirmă de asemenea că forma este cauza existenţei şi a frumuseţii. în *De musica* el declară că a găsit numărul şi în natură, şi în artă, distingînd numerele spaţiului de cele ale timpului, în care sens artistul lucrează în conformitate cu numerele artei sale *(Ib.,* 6, 57); a definit, de asemenea, dansul ca o mişcare de numere (respectiv, de ritmuri). în acelaşi tratat Augustin vorbeşte de identitatea absolută, conform căreia noi judecăm identitatea lumii senzoriale *(Ib.,* 6,34), iar în tratatul de faţă

analizează legile frumuseţii conceptuale, în conformitate cu care noi apreciem frumuseţea lucrurilor. Ideile par a proveni de la Platon, mai precis, din tratatul *De bello {Despre frumos),* 1,6,3 *(Depulchro et apto)* unde se afirmă că, pentru a judeca lucrurile, sufletul se foloseşte de ideea care deja există în el, aşa cum se serveşte de o regulă sau de o lege pentru a judeca ceea ce este sau nu este corect. Vezi K. Svoboda, *L'esthetique de Saint Augustin et ses sources,* Brno/Paris, 1933, pp. 90-95, aici p. 94, *apud* Fr. De Căpitani, *st.dt.,* p. 142, n. 322.
81. în mod sigur este inserată aici o amintire de natură autobiografică, ecoul unor întîmplări relatate şi în *Confes.,* V. Prima sa apropiere de personalitatea şi de gîndirea Sf. Ambrosius se petrece la Mediolanum (Milano), mai întîi dintr-un interes profesional, de retor, curios să-şi dea seama dacă faima ilustrului milanez este sau nu meritată, după cum aflăm şi din *Confesiuni:* „Şi-1 ascultam cu rîvnă cînd vorbea în faţa poporului, nu cu atenţia cu care îi eram dator, ci ca unul care cercetează dacă elocinta îi era pe măsura faimei sale, sau dacă aceasta curgea mai frumos sau mai puţin frumos decît i se dusese vestea. Şi, cu toate că-1 ascultam cu încordare, eram copleşit doar de vorbele lui, şi nu-mi trezeau interesul ideile exprimate, ba chiar le dispreţuiam, dar eram desfătat de dulceaţa predicii sale" *(Confes.,* 5, 13, 23, *tr. n.,* în Augustin, *Confesiuni,* Humanitas, 1998, p. 204).
Totuşi, observă Augustin, în sufletul lui pătrundeau, împreună cu aceste cuvinte, şi *res,* despre care el notează: „Căci, deşi nu mă străduiam îndeajuns să-mi însuşesc ceea ce spunea, ci mai cu osebire la felul cum spunea (...), îmi veneau în minte în acelaşi timp cu *vorbele* sale, pe care le preţuiam în mod deosebit, şi *lucrurile* pe care nu le luam în seamă", *Ibidem,* 5,14,24, p. 205. Este semnificativ să subliniem antiteza din *Lib. ar.* dintre *verbum/signum* şi *sententia,* iar în *Confesiuni,* dintre *verbum*

şi *res,* sensul fiind acelaşi.
82. încă un exemplu al modului lapidar în care Augustin îşi exprimă poziţia faţă de un concept. Densitatea formulării este vizibilă atît în plan conceptual, cît şi literar. Doctrina sa asupra răului şi asupra păcatului va fi redată concis în comparaţia stării de *caecitate* (orbire) în raport cu binele suprem şi suferinţa pricinuită de relele a căror victimă este, considerată a fi o dreaptă pedeapsă pentru o gravă abatere a sufletului său *(aversio)* de la direcţia spre care ar fi trebuit să meargă.
83. Ideea că o divinitate creatoare a dat lumii întregi formele adecvate în conformitate cu paradigme şi modele numerice, e posibil să fi fost preluată de la Nicomachos din Gerasa, un neopitagoreic din epoca imperială, în mai multe pasaje din *Introductio arithmetica* acesta vorbeşte de un proiect de numere inteligibile şi imateriale, în baza cărora Dumnezeu Creatorul a dat universului o amprentă artistică: „eati 5e autri f| âpi9|iT|TiKf|... ev xfj Toi) TexvtToi) ©EOI> Siavoia... dxravet Xoyov tivâ KOO-

•

|IIK6V Kal 7tapa5£iY|iccTiK6v, Ttpoţ ov 6HtEpe56u.£vo<; 6 tcov oA.cov STUJ.uyopycx; dx; 7ţ)6ţ 7tpoK£vrr\u.& ti Kai *âp%kmnov* Ttapa&iYua ta EK tfjţ uX/nq *ănmEkia*-uata KOOUEÎ Kai TOU oÎKeiou TEXODC, *xxrfxo-vtw* Jtoicî" „şi există aceeaşi ştiinţă a numerelor şi în gîndirea lui Dumnezeu Creatorul, fiindcă, bazîn-du-se pe un anumit calcul cosmic şi paradigmatic în vederea a tot ceea ce există, El, Ziditorul a toate, a pus în ordine împlinirile materiei întocmai ca după un plan de construcţie şi ca după un exemplu arhetipal, şi a făcut să se producă scopurile fiecărui lucru în parte", *tr. n.*; Cf. *Introductio arithmetica,* 1, 4,2; ed. R. Hoche, Teubner, Lipsiae, 1886, p. 9, *apud* Fr. De Căpitani, *st.dt,* p. 143, n. 322).
84. în *De lib. ar.,* Augustin nu citează nici numele vreunui autor grec sau latin şi nici operele acestora, din care preia fie idei, fie pasaje semnificative. Pot fi stabilite însă anumite analogii doctrinale. în cazul de faţă, pasajul din *Lib. ar., 2,* 16, 44-17, 45, în care se discută despre participarea fiinţelor terestre la o formă imuabilă şi eternă, pare a fi strîns legat de *Enn.,* 3,2,1 -2. Aici Plotin face referire la raporturile Intelectului divin cu lumea; cf. M.-N. Bouillet, *Les Enneades de Plotin, chef de l'ecole neo-platoniaenne...,* Paris, 1857-1861; reedit., Vrin, Paris, 1981, voi. 2, p. 22, n. 3, *apud* Fr. De Căpitani, *stud.ăt.,* p. 206. Aceeaşi idee este reluată şi în *Vera relig.,* 18, 36.
85. Raţionament contrar teoriei aristotelice referitoare la *nisus for-mativus,* tendinţa intrinsecă fiecărui lucru, în baza căreia acesta îşi dă lui însuşi formă după formă, pe măsură ce evoluează pînă la limita desăvîrşirii sale, cînd, încetînd să mai evolueze, capătă o formă finală, menită să-1 menţină într-o stare cît mai îndelungată.
86. Discuţia celor doi se menţine în sfera teoriei platoniciene a tiparelor (EÎSEOC/ eî5r|) eterne, pe care le copiază lumea materială.
87. în *Vulgata: „ipsiperibunt tu autem stabis et omnes quasivestimen-tum adterentur et quasipallium mutabis illos et mutabuntur; Tu autem ipsa es et anni Tui non defident"* (acelea vor pieri, iar Tu vei rămîne şi toţi ca o haină se vor învechi şi ca pe un veşmînt îi vei schimba şi se vor schimba. Dar Tu acelaşi eşti şi anii Tăi nu se vor împuţina, *Psalmul,* 101, 27-28, *tr. Sf. Sinod). '*
88. Profetul David, autorul *Psaltirii,* din care a fost citat fragmentul.
89. *Et cum sit una, omnia potest et in se permanens omnia innovat* (Şi fiindcă este una, toate le poate, şi rămînînd una cu sine însăşi, ea pe toate le înnoieşte, şi răspîndindu-se prin veacuri, în sufletele sfinte, ea întocmeşte din ele prieteni ai lui Dumnezeu şi prooroci; *Vulgata, Sapientiae, 7, 27, tr. Sf. Sinod).*
90. înţelepciunea divină este privită ca o formă imuabilă şi ca o providenţă conservatoare a realităţilor şi a formelor schimbătoare create.
91. *înţelepdunea lui Solomon,* 6, 16, corespunzînd în *Vulgata* cu *Sapientiae,* 6, 17; vezi mai sus n. 74.

92. Ideea conform căreia frumuseţea prezentă în realitatea senzorială, adică în realitatea schimbătoare şi temporală, trebuie să fie întrezărită şi înţeleasă intelectiv, pentru ca, ieşind din modul său de-a fi schimbător şi senzorial, să-şi găsească o cale de-a reveni la realitatea suprasen-sibilă şi eternă, este platoniciană şi plotiniană; cf. Platon, *Symp.,* 209 e-212 c şi Plotin, *Enn.,* 1, 6, 6; 3, 5, 9.
93. Verbul *subsistere* (a subzista) implică şi ideea de conservare, de menţinere în existenţă, cu referire la acţiunea chibzuită ieşită din *forma subsistem,* de care s-a amintit şi la par. 45, imediat după citatele scriptu-ristice. De unde şi necesitatea de a preciza în fraza următoare că toate bunurile existente provin numai de la Dumnezeu.
94. Am văzut deja *că forma* este sinonimă cu *existenţa,* ceea ce înseamnă că, dacă forma nu există, atunci nu este posibilă nici existenţa. Latura nouă subliniată de Augustin aici constă în aserţiunea că nu poate să existe viaţă demnă de acest nume, sau corp demn de acest nume, oricît de mic sau de mare ar fi el, chiar şi cînd se află pe cale de evoluţie sau de distrugere; dacă nu are totuşi o formă, oricît de mică ori de difuză, nu i se poate valida statutul său de viaţă sau de corp.
95. Tema va fi reluată şi mai jos, *Lib. ar.,* 3, 5, 12-16. Ideea principală ar fi aceasta: dacă tot ceea ce există este bun, şi tot ceea ce este bun vine de la Dumnezeu, atunci Creatorului i se cuvine laudă în cel mai înalt grad, întrucît El este Binele în cel mai înalt grad. In acest caz, răul ce este ? El este *inferioritas invidiosa,* care critică dreapta întocmire a universului. Şi această afirmaţie se face în baza unui adevăr de multă vreme formulat: *Bonus nulii bono invidet* (Cel bun nu invidiază nici un alt bun; Cf. Platon, *Tim.,* 29 e; *Phaed.,* 247 a, care, în traducerea latină, este:*probus autem invidet nemini* (cel cinstit însă nu priveşte cu ochi răi pe nimeni, Cicero, *Tim.,* 3, 9), sau *ab optimo porro invidia longe relegata est* (de cel foarte bun invidia a fost alungată departe); cf. Calcidius, *Tim. Platonis,* Brill, London/Leiden, 1962, pp. 22,18 -19, *apud* Fr. De Căpitani, *stud. cit.,* p. 153, n. 330.
96. Aceeaşi expresie şi mai sus, în *Lib. ar.,* 2, 2, 6 — la sfîrşit: *quan-tum baec in hac vita et a nobis talibus inveniri queunt* (atît cît acestea pot fi aflate în această viaţă chiar şi de unii ca noi).
97. Cf. *Lib. ar.,* 2, 3, 7.
98. Cf. *Retractationes,* 1, 9, 3, unde citim: „Că nu se poate îndrepta decît prin acest liber arbitru al voinţei", tr. N.I. Barbu, ediţia citată, p. 41.
99. Cf. *supra, Lib. ar., 2, 2,* 4.
100. Cf. *ibidem,* 22, 5 şi n. 11 *(Ps.,* 13, 1 şi 52, 1).

101. Deşi incompatibile prin conţinutul lor, credinţa şi raţiunea se unesc în gîndirea lui Augustin sub arcul conceptului de iluminare. Condiţia

sine qua non a întregului proces cognitiv este credinţa nestrămutată, urmare căreia are loc revelarea Adevărului, ce poate deveni obiectul raţiunii. Pro-clamînd necesitatea credinţei nestrămutate în actul cunoaşterii, Augustin sugerează că în felul acesta însuşi Cuvîntul lui Dumnezeu ne va arăta calea spre apariţia Sa luminoasă şi vom cunoaşte astfel ceea ce credem, atît cît le este permis oamenilor lucrul acesta.
102. Cf. *Lib. ar.,* 1,7,16-8, 18.
103. Vezi mai jos *ibidem,* 3, 5,16; *Matei,* 10, 30: „La voi însă şi perii capului, toţi sînt număraţi", *tr. Sf. Sinod.*
104. Afirmaţia că virtutea se confundă cu *recta ratio* o întîlnim în filozofia latină mai întîi la Cicero, cf. *TuscuL disp.,4,*15,34; apoi, în patristica apuseană, cu precădere la Augustin, cf. *De util. cred.,* 12, 27. Ideea că, pentru om, virtutea în general constă în folosirea corectă a raţiunii a fost răspîndită însă de Socrate, şi o aflăm consemnată la Platon (vezi *Resp.,* 1, 353 d şi urm.) şi la Aristotel (vezi *Eth. Nic,* 1, 7, 1097 b şi urm.), dar ea va fi reluată şi de stoicii antici, care se revendicau din filozofia lui Socrate, de unii gînditori medievali şi de cei din epocile mai apropiate de noi.
105. Cf. Augustin, *Retract.,* 1,9,4, unde este reprodus un lung pasaj din *Lib. ar., 2,* 19, 50.
106. Augustin prezintă aici într-o reelaborare originală teoria socrati-co-platonico-aristotelică a celor trei feluri de bunuri *(tria genera bonorum),* cf. Aristotel, *Eth. Nic.,* 1,8,1098 b, 12-15. Cît despre*potentiae animi* (puterile sufletului), la care se referă Augustin, ele vor fi clarificate în continuare prin analiza de conţinut a termenilor de *ratio, memoria* şi *voluntas.*
107. Cf. Augustin, *ibidem,* 1, 9, 4 şi mai sus n. 95.
108. Cf. *Lib. ar., 2,* 3, 9-4, 10.
109. Trufia, curiozitatea şi dezmăţul sufletului îşi au originea în ideea de TOXUOC (cutezanţa, obrăznicia, neruşinarea) analizată în filozofia plotiniană; cf. *Enn.,* 5, 1, 1.
110. Cf. *Retract., 1,9,* 4.
111. *Sapientiae,* 11, 20 (11, 21): „Şi fără de acestea puteau să piară numai la o suflare, urmăriţi de dreptatea răzbunătoare şi vînturaţi de vîn-tul puterii Tale; ci Tu pe toate le-ai rînduit cu măsură, cu număr şi cu cumpănă" *(tr. Sf. Sinod).* O triadă similară întîlnim şi în *Lib. ar.,* 3, 12, 35: *naturae... moderatae, formatae, ordinate;* şi de asemenea în *Ib.,* 3, 21, 60, unde triada se referă la Dumnezeu în calitate de *Deus auctor, formator* şi *ordinator;* cf. Fr. De Căpitani, *st.cit.,* 142-147, n. 322 şi 323.
112. *Inchoatio formae* corespunde termenului latin *materies* (materia primă), definită de Augustin în altă parte *„prope nihil"* (aproape nimic; cf. *Confes.,* 12, 6, 6). Spre deosebire de metafizica clasică păgînă, care concepea materia ca *v>\r* (nemărginitul, informul, nedeterminatul; cf. Platon, *FU.,* 16c; *Tim.,* 48 e-52 d; *Phys.,* 207 a; *Metaph.,* 1029 a; Plotin, *Enn.,* 1, 8,

3), materie care se opune *limitatului, formatului* şi *determinatului,* adică oricărei realităţi care are *măsură, număr* şi *ordine,* la Augustin, *inchoa-tioformae (= materies),* deşi încă nu aflată în curs de desăvîrşire, este totuşi pe cale de a deveni ceva şi în consecinţă este un bine.
113. Augustin, *Confes.,* 12, 7, 7.
114. Idem, *Contra Secundin.,* 11.
115. Idem, *Retract.,* 1,9,4.
116. Atît iconografia creştină, cît şi textele liturgice (ex. *Simbolul credinţei* sau *Crezul)* îl aşază pe Iisus de-a dreapta Tatălui. Metafora *Iisus {dreapta lui Dumnezeu)* era răspîndită nu numai în textele oficiale ale bisericii primare, ci şi la sectele religioase din primele secole. De altfel, şi manicheii vedeau în Iisus mîna cea dreaptă a lui Dumnezeu; cf. *Iov,* 14, 15; Augustin, *Enarr. in Psalmos, 77,*32; 89,12; 97,1; *Sermo,* 363,3; Am-brosius, *Expos. in Psalmos,* 118, 22, 22; Epiphanius, *De haeres.,* 66, 47.

Cartea a treia

1. Cf. *supra, De lib. ar.,* 2, 9, 53.
2. E vorba de discuţiile dintre Augustin şi Evodius prezentate în cărţile I şi II.
3. Conform opiniei lui Fr. De Căpitani, *eo* nu poate fi interpretat aici ca adverb, ci ca ablativ al lui *is,* întrucît este mai aproape de sensul logic al pasajului.
4. Referire la discuţiile purtate între Augustin şi Evodius în cărţile precedente. Cf. *supra,* 1,10, 20-11, 21.
5. Problemă reluată şi în *Retract.,* 1, 9, 3. Coroborînd cele două surse, concluziile principale ale analizei din *De lib. ar.,* III, 1 ar fi, în principiu, următoarele: 1. mişcarea sufletului *{animi motus),* adică a spiritului uman şi spiritul uman însuşi sînt inseparabile şi indivizibile, adică reprezintă o realitate unică şi identică; 2. mişcarea sufletului raţional este voluntară, nu naturală ori constrînsă, cum este aceea a unei pietre supuse gravitaţiei şi, din această cauză, este dezaprobată atunci cînd se abate de la binele etern şi se întoarce înspre bunurile vremelnice. Aceste două observaţii speculative au o importantă încărcătură antimaniheică. Prima, în sensul unui temei ontologic al ideii de unitate a sufletului uman sau mai precis a unităţii în indivizibil, privind baza oricărei morale, care este voinţa: iar cea de a doua, avînd intenţia să demonstreze autonomia de decizie a voinţei în a face binele sau răul, respectiv libera autodeterminare a omului, înţeles ca *animus,* care acţionează concomitent: prin inteligenţă şi prin voinţă.

6. Sesizăm aici aceeaşi influenţă plotiniană, conform căreia liberul arbitru este libertatea *{Enn.,* 3, 2, 7, 15 şi urm.).
7. La prima vedere, pentru Augustin libertatea se identifică cu puterea omului de-a păcătui sau a nu păcătui după voie *{potestas peccandi aut non peccandi),* înţeleasă ca autonomie, independentă de finalitatea pentru care ea a fost creată.

8. Ideea de libertate implică de asemenea îndemnul moral, înţeles ca premisă şi temei *sine qua non* al moralei; dar şi îndemnul moral are libertatea de-a se constitui ca „mamă a oricărei valon şi nonvalori", cf. G. Calogero, *Etica, Giuridica, Politica,* Torino, 1946, p. 100, *apud* De Căpitani, *stud.cit.,* p. 491, n. 8. în *De civ. Dei,* 5,9,2, Augustin îl învinuieşte pe Cicero pentru faptul că, voind să salveze libertatea umană, neagă preştiinţa divină.
9. Joc de cuvinte ce face referire la îndemnul lui Iisus din *Predica de pe munte:* „Cereţi şi vi se va da; căutaţi şi veţi afla; bateţi şi vi se va deschide", *Matei, 7,* 7; *Luca,* 11,9.
10. între cei vizaţi, maniheii sînt cei dintîi care *nonpie quaerunt* (nu întreprind cercetări în spiritul evlaviei); ba, mai mult, sînt gata oricînd să-şi scuze propriile păcate, atribuindu-le naturii rele din ei, şi neacceptînd să şi le mărturisească. Aceeaşi observaţie referitoare la manihei şi în *Confes.,* 5, 10, 18; 7, 3, 4-5: 9, 4, 10.
11. De această dată cei vizaţi sînt epicureii, întrucît poziţia lor faţă de providenţă, expusă pe larg de numeroşi scriitori latini, precum Lucretius, *De rerum natura,* II, 167 şi urm.; 181 şi urm.; Cicero, *De finibus,* 1,6; *De natura Deorum,* 1, cap. 25; Diog. Laert., 1,10,133; Plotin, *Enn.,* 3, 2, 1; Lactantius, *De ira Dei,* 13, denunţă un asemenea negativism, de unde deducem că, pentru Epicur, existenţa răului în lume probează din plin lipsa Providenţei; vezi şi Aristotel, *Pbys.,* B4, 195b şi urm.
12. Metafora *destinului orb* sau care acţionează orbeşte este foarte des întîlnită la scriitorii antici precreştini.
13. Adică, în cartea a Ii-a, respectiv, în *De lib. ar., 2,* 17, 45, unde a fost pusă problema relaţiei dintre *întîmplare, providenţă* şi *liberul arbitru;* vezi şi Augustinus, *Divers, quaest.,* 83, cap. 24: *Utrumpeccatum et factum in libero sit voluntatis arbitrio* (dacă ţine de acelaşi liber arbitru al voinţei atît acţiunea corectă, cît şi păcatul); la fel şi în *Ennar. in Psalmos,* 4, 3, 16.
14. Tot maniheii sînt vizaţi şi aici. Neputinţa, nedreptatea şi, mai ales, răutatea voinţei divine sînt explicate în mod frecvent de către Augustin prin doctrina despre divinitatea maniheică a binelui, în raport cu necesitatea cu care ea a destinat o parte din sine lăcomiei divinităţii tenebrelor. De aici, legătura cu soarta sufletelor omeneşti şi cu suferinţele pe care ele trebuie să le îndure nu din vina lor, ci din cauza voinţei divine. Conform
^

celor prezentate şi analizate în *Contra Faustum,* 22, 98 şi în *Confes., 7, 2,*3, Providenţa divină ar fi *neputincioasă,* fiindcă este incapabilă să reziste atacului reluat continuu de *gens tenebrorum* şi chiar se dovedeşte a fi intimidată de aceste forţe; este *nedreaptă,* fiindcă „supune la suferinţe" sufletele bune, care n-au nici o vină (cf. *Contra Faustum,* 1, par. 84, 7); este *reprobabilă* din aceleaşi considerente, ca mai sus (cf. *Ib.,* 1). Acest mod de a concepe divinitatea nu are nimic comun cu credinţa creştină, care cere adepţilor săi mărturisire sinceră a păcatelor şi smerenie deplină.
15. *Psalmul* 40, 4, *tr. Sf Sinod;* cf. Augustinus, *Confes.,* 4, 3, 4.
16. Aluzie la versetul din *Matei, 7, 7* şi *Luca,* 11, 9; vezi *supra* nr. 9.
17. Acest *pauca* poate fi înţeles ca o referire atît la cel care întreabă, cît şi la cel care răspunde.
18. După Augustin, nelegiuirea ar fi fost comisă de către Cicero, care, pentru a salva ideea de libertate umană, e obligat să nege existenţa unei preştiinţe divine; cf. *De civ. Dei,* 5, 9.
19. Să se observe asemănarea dintre *semel statuit...* (a stabilit o dată pentru totdeauna) cu acea formulare senecană: *semperparet, semelius-sit {De Prov.,* 5, 8: se supune pe veci la ceea ce a hotărît odată); lipseşte din enunţ, după cum se poate vedea, prima parte a acestuia. Ideea vine în sprijinul argumentului prin care se susţine că universul a fost întocmit de către Dumnezeu. Dar, cu toate că asemănarea formulărilor este foarte evidentă, persoana Ziditorului *{Conditor)* nu se dovedeşte a fi aceeaşi la cei doi gînditori. Căci, în timp ce, pentru Augustin, Ziditorul este o persoană liberă şi autosuficientă, pentru Seneca, Ziditorul este *logos* şi *fatum* impersonal, sau, în orice caz, ceva lipsit de atributele clare ale unei fiinţe personale, care, în actul creaţiei, are nevoie de o materie preexistentă; vezi în acest sens E. Scarpat, *Ilpensiero religioso di Seneca e l'am-biente ebraico e cristia.no,* Paideia, Brescia, 1977, pp. 54 şi urm.; cît despre concepţia lui Augustin privind natura lui Dumnezeu şi a raporturilor sale cu creaţia, vezi E. Gilson, *Introduction a l'etude de Saint Augustin,* apud Fr. De Căpitani, *Note allibro terzo,* p. 492, n. 18.
20. Idee reluată şi în *Retract.,* 1, 9,3: „Căci ea este la îndemîna noastră îndată, fără nici un interval de timp", tr. N.I. Barbu, în Fer. Augustin, *Retract,* p. 42. Teoria augustiniană asupra *graţiei* (harului) reprezintă o problemă divergentă în teologia apuseană faţă de cea ortodoxă-ră-săriteană. Dacă, pentru creştinismul ortodox răsăritean, harul divin nu se acordă decît celor care merită, între lucrarea harului şi fapte existînd un raport de awepyia (conlucrare), la Sf. Augustin nici măcar nu poate fi vorba de aşa ceva, fiindcă, pentru el, această colaborare a harului cu faptele omului nu există. Pentru el, faptele repezintă o consecinţă firească a harului, după cum se şi exprimă în mod direct în *Epistula ad Sixtum,* V, 19, cf. *P.L.,* XXXIII, col. 880: „Cînd Dumnezeu încununează meritele
noastre, El nu încununează nimic altceva decît darurile Sale. Nu meritul nostru înfăptuieşte în noi binele, ci numai harul." Or, o atare afirmaţie intră în contradicţie cu ceea ce el însuşi afirmase despre voinţa cea rea, pusă în exclusivitate pe seama omului. Căci, dacă binele nu este săvîrşit de om, ci de har (în lat. *gratia),* cf. *omne bonum meritum nos-trum in nobisfaciat nisi gratia,* atunci tot Dumnezeu este Cel Care devine răspunzător şi de faptele cele rele decurse din voinţa cea rea. O atare concepţie avea să-1 ducă pe Augustin la o altă eroare doctrinală, în raport cu ortodoxia: învăţătura despre predestinaţie, conform căreia Dumnezeu a predestinat din veci pe unii la fericire veşnică, iar pe alţii la pedeapsă veşnică (vezi şi Gh.I. Şerban, *Solilocvii, stud. intr.,* Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 30-31). In acest caz, ideea de liber arbitru al voinţei nu mai poate fi susţinută. Fr. de Căpitani, nuanţînd concepţia despre graţie a lui Augustin, observă că nu există nici o contradicţie între preştiinţa divină şi voinţa liberă a omului, aşa cum bănuise şi Evodius. Argumentele invocate de Augustin cu privire la aceasta ar fi următoarele: dat fiind faptul că preştiinţa divină există, n-ar constitui o contradicţie să ne imaginăm că ea prevede derularea evenimentelor şi a cauzelor lor; numai că aceste evenimente nu sînt cele voite de om, ci numai cele voite de Dumnezeu. Or, printre aceste cauze manifestate în acţiunile umane, voinţa umană există la nivel fenomenologic, considerîndu-se că atunci cînd vrea binele sau răul, ea se află în limitele cadrului şi puterii ei de exerciţiu.
21. Această ultimă precizare se leagă strîns de problema expusă în nota precedentă. Ceea ce apare nou aici este expresia

voluntas culpabdis, raportată la expresia *praescientia divina,* fiind în mod evident vorba de o polemică de idei cu secta maniheilor.
22. Altfel spus, conform unei alte formulări, *unde volet* (de unde să vrea sau de unde să-şi ia resursele să vrea); fapt ce se referă la originea voinţei în calitate de *causa sui.* în cazul de faţă, intenţia lui Augustin este să sublinieze anomalia unui raţionament ce nu ţine seama de faptul că voinţa este prin definiţie un dat originar, contrar necesităţii.
23. Este clarificată aici diferenţa dintre voinţa înţeleasă ca natură, cum ar fi, de pildă, voinţa de fericire, şi voinţa înţeleasă ca posibilitate. Voinţa de fericire nu se află întru totul în puterea noastră, în sensul că noi, dacă voim fericirea, am putea să o şi obţinem prin însuşi acest fapt; altfel spus, ca să obţii ceva nu este îndeajuns numai să vrei. Dar voinţa ca posibilitate a sufletului uman se află în puterea noastră în totalitate, întrucît, pentru a o avea, este suficient s-o dorim.
24. Uimirea lui Evodius se dovedeşte deci nefondată: preştiinţa divină nu anulează puterea de alegere a voinţei umane. Argumentaţia lui Augustin îi întăreşte acestuia ideea că preştiinţa divină şi libera voinţă nu se exclud şi nu sînt contradictorii.

25. Vezi mai sus n. 22 şi certitudinea mărturisită de Evodius, că nu există nici un fel de contradicţie între preştiinţa divină a viitorului, în special a păcatelor omeneşti, şi libera putere de decizie a voinţei noastre.
26. Idee exprimată şi mai sus (vezi notele precedente), dar şi în *Lib.* «r., 1,10, 20-11, 21; şi 3, 1,2.
27. Caracterul antimaniheic al acestui pasaj este reluat cu mai multe precizări în *Retract,* 1, 9,2, de unde rezultă că răul nu se trage din Dumnezeu, ci din libera voinţă a omului. Căci, dacă s-ar trage din Dumnezeu, atunci natura lui ar fi nesupusă schimbării şi împreună eternă cu Dumnezeu, adică aşa cum predicau maniheii despre o divinitate în care binele şi răul sînt consubstanţiale.
28. Fraza aceasta face aprecieri asupra investigaţiilor începute în cap. II. Rezultatul cercetării ar putea fi rezumat astfel: preştiinţa divină este nu numai compatibilă cu libertatea umană (pe care Dumnezeu a gîn-dit-o ca fiind liberă prin sine însăşi), dar şi că între preştiinţa divină şi libera autodeterminare a voinţei umane nu există nici un raport de necesitate, ca de la cauză la efect.
29. Vezi *Lib. ar.,* 3, 5, 12-16 coroborat cu *De duabus animabus,* 5 şi *De civ. Dei,* 3, 4, 9.
30. Cf. supra, *De lib. ar.,* 3, 4, 9.
31. Intenţia de a-L lăuda pe Dumnezeu în urma rezultatelor cercetării materializate în discuţia dintre cei doi este mărturisită de Augustin şi în *Retract.,* 1, 9, 2; şi de asemenea se subliniază faptul că originea răului nu se află în Dumnezeu, ci numai în libera voinţă a omului. Aşadar, Dumnezeu nu trebuie să fie învinuit pentru că este Creatorul tuturor naturilor, fie bune, fie rele.
32. Ceea ce urmează a fi dezbătut aici a fost analizat şi în operele care vor urma: *De duabus animabus* şi *De civ. Dei.*
33. Vezi mai sus n. 21.
34. Vezi n. 31.
35. Augustin citează în operele sale numai patru platonicieni: Plotin, Porphyrios, Iamblicos şi Apuleius (cf. *De civ. Dei,* 8, 12, 25-30). Cele mai multe influenţe vin însă din opera lui Plotin, pe care Augustin îl numeşte *Plato redivivus* (cf. *Contra Acad.,* 3,18, 41), întrucît consideră că acesta a înţeles din opera lui Platon „mai mult şi mai bine decît alţii" (cf. *Civ. Dei,* 9,10). Ideea inferiorităţii speciei umane în raport cu divinitatea, inferioritate ce survine în statutul acesteia chiar din momentul creaţiei, este plotiniană. Pentru Plotin, universul este caracterizat de cea mai înaltă ordine cu putinţă, o ordine pe care sufletul uman trebuie s-o aibă ca model în eforturile sale de a se perfecţiona.
36. între realităţile sensibile, lumina vizibilă este cea mai înaltă:... *illud quod est subtilissimum in corpore, et ob hoc animae vicinus quam ceten*
id est lux... (acel lucru care, în trup, este cel mai subtil, şi, datorită acestui fapt, mult mai aproape de suflet decît celelalte, adică lumina, cf. *Gen. ad litt.,* 12, 16, 32). Nu trebuie să uităm totuşi că metafora luminii ce străbate văzduhul este folosită de Plotin pentru a sugera ideea felului în care sufletul este prezent în trup (cf. *Enn.,* 4, 3, 32). Nu este exclus ca şi această comparaţie să fie îndreptată împotriva maniheilor, în sensul de a sublinia diferenţa ontologică existentă între sufletul deja păcătos şi oricare realitate sensibilă. O comparaţie similară şi în *De duab. anim.,* 5, 5.
37. Orice realitate trebuie să fie examinată atît în comparaţie cu sine *(sui comparatione),* cît şi cu o alta, dar cu condiţia să fie de acelaşi gen şi de acelaşi nivel ontologic. Se invocă de fapt un principiu socotit necesar în orice polemică antimaniheică, bazat în mod esenţial pe separarea dintre sensibil şi inteligibil, şi pe ierarhizarea internă a celor două niveluri; cf. *Confes.,* 7, 13, 19; 7, 14, 20; *De duab. anim.,* 3, 3; 6, 6-7, 9.
38. E vorba de *animas (eas)* — sufletele.
39. Felul cum se pune în acest context problema este asemănător cu cel din *De duabus animabus,* 5, 5, unde demonstraţia este îndreptată în mod clar împotriva maniheilor. Coincidenţele se explică prin aceea că opusculul menţionat a fost redactat la începutul anului 392 şi ar putea fi simultan cu cea de a III-a carte din *De lib. ar.,* terminată, cum ştim, în 391, după hirotonisirea ca preot a lui Augustin.
40. Opinia aceasta referitoare la Dumnezeu coincide perfect cu cea proclamată de Augustin şi Evodius la începutul cărţii I (respectiv, *De lib. ar.,* 1,*2,*5) în conformitate cu care, despre Dumnezeu trebuie să avem cea mai înaltă părere cu putinţă. Ideea ca atare este de origine stoică, fiind întîlnită printre alţii la Seneca: *Magnum... nescio quid maiusque quam cogitari potest numen est,* frag. 24, ed. F. Haase; la Epictet, *Ench.,* 31, 1; la Marcus-Aurelius, în *regula pietatis;* sau, într-un mod şi mai evident la Augustin, în *Contra Fort,* 20: *Sed cum uterque nostrum consentiat incorruptibilem Deum et incoinquinabilem, prudentium est etfidelium, quae sit fides purior et maiestate Dei dignior.*
41. în lucrarea C *epist. Fund.,* 37,42, îndreptată de asemenea împotriva maniheilor, se face aluzie la invidia celui care nu înţelege existenţa ierarhică a feluritelor bunuri din universul creat de Dumnezeu. Ideea necesarei prezenţe simultane în univers a domeniilor diverse şi variate, toate contribuind la armonia şi frumuseţea ei totală, este de origine stoică şi neo-platonică; vezi Plutarch, *De corn. not.,* 13; Plotin, *Enn.,* 3, 2, 11.

42. Pentru un comentariu avizat asupra acestui frumos pasaj referitor la raportul dintre raţiunea umană adevărată şi raţiunile divine, vezi Ch. Boyer, *L'idee de verite dans laphilosophie de Saint Augustin,* Paris, 1921, una dintre lucrările exegetice fundamentale pentru întreaga filozofie augustiniană. Dumnezeu, prin intermediul ideilor divine, la care

este corelată şi raţiunea noastră, ne oferă posibilitatea de-a formula judecăţi adevărate asupra realităţii create şi de a conchide asupra poziţiei lor că este bine ca toate la un loc şi fiecare în parte să fi fost create în ordinea din realitatea căreia fiecare îi aparţine, ordine care are în interiorul său ierarhia valorilor ontologice şi morale stabilite şi voite de acelaşi Dumnezeu.

43. Referire la lumea platoniciană a ideilor şi la cele existente în ea şi deopotrivă şi în raţiunea umană. Ceea ce nu există în raţiunea umană nu există nici în lumea ideilor; element filozofic preluat de Berkeley, 1685-1753, şi transformat în conceptul *esse estpercipi* (a exista înseamnă a fi perceput), adică negarea realităţii obiective.

44. Cei vizaţi aici sînt de bună seamă îngerii, care n-au păcătuit şi nu vor păcătui niciodată; în timp ce oamenii păcătuiesc şi vor păcătui întotdeauna, tocmai datorită liberului arbitru.

45. Autorul reaminteşte poziţia intermediară a sufletului în sfera creaturilor spirituale; idee inspirată din Plotin, *Enn.,* 3, 2, 9 şi urm. In intervenţia sa Augustin are în vedere fie triada plotiniană: *esse/ vivere/ intellegere* (cf. *De lib. ar.,* 2, 37), fie schema varroniană: *vivere/ vivere cum sensi-bus/ intellegere,* pe care o raportează la conceptul de Bine, în conformitate cu raţionamentul: „lucrurile neînsufleţite *(âyvxa.)* se raportează la suflet (т) \|fi>XTl), iar sufletul se raportează la Bine, prin intermediul inteligenţei (vovic,)". De unde rezultă că o fiinţă, în măsura în care trăieşte, are viaţă spre binele său; iar fiinţa care participă la inteligenţă are inteligenţă pentru binele său; iar ceea ce are şi viaţă şi inteligenţă (otcp *C,(or\ \iEză vov)* tinde spre Binele suprem pe două căi; cf. Fr. De Căpitani, *stud.cit.,* p. 204.

46. Frază pe care traducătorii lui Augustin au socotit-o greu de interpretat. Totuşi comparaţia dintre un cal nebun şi o piatră ni se înfăţişează ca inedită prin alăturarea celor două noţiuni pe care nu le-a mai comparat probabil nimeni înainte de filozoful creştin. Echivalentul românesc al acestei expresii ar fi: „decît un filozof ofticos, mai bine un măgar sănătos".

47. Cf. *De duabus animabus,* 4-6.

48. Cf. *supra, De lib. ar.,* 3, 5, 12.

49. Cf. *Ibidem,* şi *De duab. anim.,* 5.

50. Este prima dată cînd Augustin, în cursul acestei lucrări, alătură într-o manieră sugestivă termenul *raţionale* de cel de *liberum arbitrium* al voinţei. Este optima modalitate prin care, la baza libertăţii, se pune atît raţiunea, cît şi voinţa. Ideea va fi reluată de S. Toma, în *Summa Theol.,* 1,2, q. 17, art. 1.

51. Adică maniheii; cf. Augustinus, *Haer.,* 46, 2; *Epist., lib, 2.*

52. Cf. *supra, De lib. ar., 2,* 18, 49.

53. Opoziţia dintre *raţiune,* înţeleasă ca putere de a judeca corect, şi *deprindere,* înţeleasă ca obişnuinţă practică lipsită însă de actul refle-
xiv, este preluată probabil din scrierile lui Cicero. Oricum, ea este de factură stoică. Din opusculul *Hort.,* fr. 64, reiese că pentru Cicero, *con-suetudo* este un gen de Siaatpotpri (deviere, deturnare) şi *rado* este 6p66q A.OYOC, (raţiune corectă). Iar formularea *ratio vera et recta* reprezintă tot o preluare din *Hortensius* de Cicero (cf. frag. 66), întîlnită şi în *Tim.,* 28. însă putem afla o expresie echivalentă şi în Platon, *Tim.* ,37b: Xoyoţ... *akv$\\q* (cuvînt adevărat sau raţiune adevărată).

54. Aluzie la poezia lui Catullus, vestit poet latin din secolul I î. Hr., 87-54, şi la versurile: *Passer mortuus est meae puellae,/ Passer deliciae meae puellae* (E moartă vrăbiuţa dragii mele,/ A dragii mele scumpă desfătare), *Carmina,* 3, 3-4, tr. T. Naum.

55. Cf. *infra, De lib. ar.,* 3, 16, 46.

56. Motivul alegerii morţii mai degrabă decît acceptarea unei vieţi nefericite va fi dezbătut de cei doi interlocutori în continuare. Ideea că viaţa ar fi pentru om un bine, altfel spus, că trebuie să fie salvată şi ocrotită cu orice preţ, îşi află o explicaţie psihologică la Plotin *(Enn.,* 6, 7, 24).

57. Adică *existenţa.*

58. în conformitate cu raţionamentul de mai sus: „şi mai nefericit".

59. Cf. *supra, Lib. ar.,* 1,11,21.

60. Starea de fericire sau nefericire a omului în viaţa viitoare depinde de voinţa acestuia, dar şi de dreptatea divină.

61. Cf. *Civ. Dei,* 11,27,1 şi Zum Brunn, *stud.cit.,* pp. 47-54. Doctrina lui Augustin referitoare la *amor sui* pare a fi de origine stoică. R. Holte, în *Beatitude et sagesse...,* Paris, 1962, pp. 285-294, susţine că această doctrină reprezintă o adaptare a stoicismului, dar ea nu-i aparţine filozofului crşetin, ci lui Porphyrius; apud Fr. De Căpitani, *stud.cit., Note,* p. 497, n. 52.

62. Dragostea de viaţă îl întăreşte întotdeauna pe cel care iubeşte viaţa; vezi şi *Confes.,* 11, 30, 40.

63. Este aici un prim răspuns dat celui care îşi închipuie că preferă să nu existe decît să existe într-un mod nefericit. Acest răspuns ar putea să fie rezumat astfel: cel care gîndeşte aşa îşi închipuie că formulează o judecată adevărată, pe cînd, în realitate, ea nu este adevărată, deoarece el nu respectă structura reală a lucrurilor, conform căreia viaţa în sine (dorită atît de cei fericiţi, cît şi de cei nefericiţi) este un bine prin însuşi faptul că este; şi că ea este dată chiar de către Acela Care reprezintă fiinţa în cel mai înalt grad. O astfel de fiinţă înaltă a decis ca *a fi* să fie mai bine decît *a nu fi.* Iar omul, situat pe treapta de existenţă pe care se află (o treaptă inferioară celei a fericiţilor, dar, în mod evident, superioară celorlalte realităţi şi existenţe care nu posedă nici măcar *voluptas beati-tudinis),* are putinţa de a progresa pe scara perfecţiunii, posibilă lui prin statutul său ontologic, de la condiţia de nefericire la cea de fericire, de
^

la dragostea pentru cele vremelnice, trecătoare şi îndreptate spre nonfi-inţă, la dragostea pentru realităţile veşnice şi bune în cel mai înalt grad.

64. Acest capitol reia şi respinge din nou, cu alte argumente, aceeaşi obiecţie enunţată în capitolul precedent: „aş prefera să nu fiu decît să fiu nefericit".
65. A se vedea în acest sens ideea exprimată de raţionamentul *Bonus nulii bono invidet* (Cel bun nu priveşte niciodată cu invidie la cel bun) cf. Platon, *Tim.,* 29e; *Phaed.,* 247a; sau într-o altă variantă a aceluiaşi raţionament: *probus autem invidet nemini* (cel cinstit nu invidiază pe nimeni), cf. Cicero, *Tim.,* 3, 9; sau, în sfîrşit, aserţiunea lui Calcidms, *Optimus erat, ab optimoporro invidia longe relegata est* (era foarte bun, şi invidia a fost alungată departe de cel foarte bun), cf. Calcidius, *Tim. Platonis.* Baza teoretică a celor dezbătute de Augustin aici este tot opera lui Plotin, care abordează această problemă în *Enn.,* 2, 9, 17; 4, 8, 6, 12-13; 5, 5,12,44-45. O bibliografie detaliată a tuturor acestora se află în Fr. De Căpitani, *stud.dt.,* p. 153, n. 330.
66. Cf. *Confes.,* 7, 13, 19. Despre alte obiecţii referitoare la perfecţiunea universului ne informează Augustin şi în *Gen. ad litt.*, 11,6, 8 -11, 14; C. *adv. leg. proph.,* 1,14,18; *C. epist. Fund.,* 36, 41 şi urm. Cît priveşte cealaltă idee, anume că ordinea ierarhică a universului este bună şi dreaptă, ea îşi are originea, din punct de vedere filozofic, în special în Plotin, *Enn.,* 3,3,3,1 -20; 2,9, 8 şi 13; dar şi în filozofia stoică, respectiv Cicero, *De nat. deorum,* 2, 98-103.
67. Pretextul discursului este de factură plotimană, cf. *Enn.,* 3, 3, 3. Dar obiecţia este de origine maniheică, cf. C. *epist. Fund.,* 37, 42; vezi în aceeaşi ordine de idei şi n. 65.
68. întreaga demonstraţie a paragrafului este plotiniană, cf. *Enn.,* 3, 2, 12; 2, 3, 18; 2, 9, 8; 3, 2,2.
69. Relevarea unui aspect inedit al păcatului, înţeles de unii ca ferment pentru evoluţia şi perfecţionarea fiinţei umane, a suscitat interesul cercetătorilor operei lui Augustin; vezi în legătură cu aceasta studiul lui G. Folliet, *Etiam peccata, De doctrina christiana,* III, XXIII, 33, în *Rev. des Et. St. Aug.,* 5/1959, p. 450.
70. Idee pe care Plotin o exprimă astfel: „însuşi viciul contribuie la perfecţiunea universului, pentru că el dă ocazia justiţiei divine să se exercite", cf. *Enn.,* 3, 2,5 şi urm.; Nemesius, *De nat. horn.,* cap. 44; Gen-nadius, *De Prov.,* 11; Sinesius (din Cirene), *Ep.,* 57.
71. Referirea este antimaniheică. într-adevăr, maniheii sînt aceia care, după Augustin, transformă sufletul păcătos în substanţă, contrapunîn-du-1 celui care face binele, după cum citim în *Confes.,* 8, 10,22-24, pasaj din care spicuim: „Să piară de la faţa Ta, o, Doamne, .. .toţi cei care, după ce au observat că există două voinţe în actul deliberării, afirmă că ele sînt

naturile a două minţi — una bună şi alta rea. (...) Aşadar, cînd îşi dau seama că într-un singur om se contrazic două voinţe, ei să nu mai susţină că se ciocnesc două minţi contrarii alcătuite din două substanţe opuse şi din două principii contrare — una bună şi alta rea" — *tr. n.,* în *op.cit,* pp. 290-291. Nu este greu să observăm că Augustin acceptă numai ideea unităţii sufletului omenesc; despre care vezi mai sus n. 5, *Cartea a III-a,* inclusiv trimiterile aferente.
72. Cf. *Enn. in Ps.,* 103, 4, 10.
73. Afirmaţia că şi relele intră în ordinea voită de Dumnezeul Cel Drept reprezintă o idee susţinută şi în *De ordine,* 1,7,17-19; 2, 7, 22-23.
74. Termenul *meritum,* care face parte din categoria cuvintelor latine cu sensuri polare, nu are aici înţelesul pozitiv de *merit,* ci de *vină.*
75. Există o anumită asemănare cu episodul evanghelic referitor la tîlharul cel bun.
76. Cf. / *Corinteni,* 6, 3, *tr. Sf. Sinod.*
77. Luca, 20, 36; *Matei,* 22, 30, unde textul la care se referă Augustin este următorul: „Căci la înviere, nici nu se însoară, nici nu se mărită, ci sînt ca îngerii lui Dumnezeu în cer" *(Matei, 22,* 30); „Căci nici să moară nu mai pot, căci sînt la fel ca îngerii, şi sînt fii ai lui Dumnezeu, fiind fii ai învierii" *(Luca,* 20, 36 — *tr. Sf. Sinod).*
78. Orgoliul de a face din ei înşişi centrul universului, de a nu admite opinia că există şi alte realităţi create de Dumnezeu cu un grad de demnitate ontologică superioară sau inferioară, în raport cu cea umană, reprezintă un reproş pe care Augustin îl adresează în nenumărate rînduri maniheilor; cf. *C. epist. Fund.,* 37, 43. Vezi şi *supra,* n. 65.
79. Cf. *In Ioann. Evang.,* tr. 45, 5; *Sermo,* 137, 3, 3.
80. Cf. *Matei,* 25, 41: „Atunci va zice celor de-a stînga: « Duceţi-vă de la Mine, blestemaţilor, în focul cel veşnic, care este gătit diavolului şi îngerilor lui »", *tr. Sf. Sinod.*
81. Cf. Ps., 18,13-14: „Greşelile cine le va pricepe? De cele ascunse ale mele curăţeşte-mă, şi de cele străine fereşte pe robul Tău..." *(tr. cit.).* Cf. şi Augustinus, *Ennar. in Ps.,* 18, 14; *Confes.,* 1, 5, 6.
82. Cf. *supra,* n. 80 şi 81.
83. într-adevăr, tipurile de păcătoşi de care este vorba aici sînt în număr de trei: cel care păcătuieşte din proprie iniţiativă; cel care îndeamnă pe un altul să păcătuiască prin intenţii perfide; şi cel care se lasă convins să păcătuiască. Pe scara de valori morale stabilită de Augustin, primul şi al treilea tip de păcătoşi şi de păcate sînt aproximativ echivalente, în măsura în care ambele sînt comise în chip voluntar; însă, în planul justiţiei distributive universale, diferenţa majoră se instaurează între tipul de păcat voluntar autonom şi celălalt tip, şi el autonom, săvîrşit însă cu o intenţie rea, perfidă, în dauna altora: cel comis per *invidentiam dolumque,* care

este cel al diavolului. Acesta este motivul pentru care Augustin reduce la două cercul alternativelor.
84. Expresia *„princeps omnium peccatorum"* este foarte asemănătoare cu cea din *Kephalaion* 6, referitoare la diavol: „capul tuturor relelor şi al tuturor perfidiilor", operă care reia învăţăturile cele mai importante ale lui Mani, în care diavolul este denumit *princeps tenebrorum* (conducătorul împărăţiei întunericului). Pentru detalii referitoare la înfăţişarea acestuia în doctrina maniheistă a se vedea lucrarea lui H.Ch. Puech, *Le prince des tenebres en son royaume,* în special pp. 103-151, unde sînt adunate şi comentate pasajele cele mai importante lăsate de tradiţia latină, greacă şi coptă. *Kephalaion-ul* face parte din

ultimul grup de scrieri de factură maniheică.
85. în lat. termenii *misericordia* (milă) şi *miser* (nefericit) oferă cititorului o nouă figură etimologică tipic augustiniană, dar greu de redat în româneşte.
86. Cf. *Ioan,* 1,14: „Şi Cuvîntul S-a făcut trup şi S-a sălăşluit între noi şi am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr" *(tr. Sf. Sinod).*
87. Adică mana cerească, cf. *Ps., 77,* 29: „Pîine îngerească a mîncat omul; bucate le-a trimis lor din destul" *{tr. cit.);* vezi şi Anselmus D'Aosta, *Prosl.,* 1.
88. Cf. // *Corinteni,* 5,7: „căci umblăm prin credinţă, nu prin vedere", *tr. cit.,* pasaj considerat de Fr. De Căpitani greu de interpretat, cf. *op.cit.,* p. 499, n. 72. Prin acest verset însă Apostolul Pavel subliniază modul diferit de împărtăşire cu divinitatea: pe de o parte accesibil îngerilor printr-un contact direct, respectiv, prin intermediul vederii acesteia; şi pe de alta, accesibil şi oamenilor, prin imaginarea divinităţii, adică, prin închipuire, în cadrul căreia rolul principal îi revine credinţei.
89. Pentru un comentariu avizat asupra acestui pasaj extrem de dens din punct de vedere dogmatic, vezi G. Madec, *„Panis angelorum...",* în *Notes sur le texte critique du „De lib. ar." d'Augustin,* în *Rev. des Et. Aug.,* 20/1974, pp. 82-87.
90. Afirmaţia că Fiul lui Dumnezeu este Unicul (*Unicus)* îi vizează de asemenea pe manihei, şi o găsim exprimată şi în *Contra epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti,* 37, 42.
91. Vezi J. Turmei, *Histoire du dogme du peche originel,* Macon, 1904, voi. 1, pp. 360-380; şi J. Riviere, *Le dogme de la redemption...,* pp. 80-83; 129-130; 134.
92. Cf. Plotin, *Enn.,* 3, 3, 3, 1 şi urm. şi Fr. De Căpitani, *st.cit.,* cap. 11, pp. 192-208, respectiv, Plotin, pp. 202-208.
93. Cu expresia *stabilitas atque conexio rerum* Augustin face, în mod evident, aluzie la ordinea ierarhică şi imuabilă a universului văzut la nivel
global. Or, această idee antică este foarte sugestiv reprezentată, în cadru cosmologic, de sfera lui Arhimede; cf. M.F. Ripellino, *Le cosmologie antiche,* Firenze, 1984; P. Duhem, *Le systeme du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic,* Paris, voi. 2 (1965), *s. v. Augustin,* p. 508.
94. Pentru mai multe detalii privind concepţiile cosmologice ale lui Augustin în raport cu ştiinţa patristică referitoare la îngeri *(angelologia),* vezi *infra, De lib. ar.,* III, n. 97.
95. Cu o asemenea optică rămîne greu de explicat raportul dintre preştiinţa divină şi nesupunerea îngerilor răzvrătiţi. Iar în *Confes., 7,* 5, 7, Augustin, încă influenţat de maniheism, şi-i imaginează pe îngeri ca pe nişte corpuri, iar universul ca pe o masă înconjurată, dar şi permeată de Dumnezeu în toate componentele sale; şi aceasta, chiar în timp ce se preocupă de problemele răului şi-i cercetează originile. Insă, prezenţa preocupărilor sale antimaniheice în pasajul de faţă explică totodată şi faptul că el s-a reîntors la aspectele ontologice ale raporturilor internaturale.
96. Cf. *Romani,* 11, 36: „Pentru că de la El, şi prin El, şi întru El sînt toate. A Lui să fie mărirea în veci. Amin"; *tr. Sf. Sinod.*
97. Ideea că unirea sau diviziunea realităţilor spirituale se întîmplă fără sporirea sau diminuarea lor este plotiniană şi decurge dintr-un filon spiritual care aparţine filozofiei păgîne. Este exact ceea ce susţine şi Nemesius din Emessa, pe baza celor învăţate de la Ammonius Saccas, maestrul lui Plotin; cf. *De natura horn.,* 3.
98. Această ultimă afirmaţie ne face să credem că Augustin atribuia trup şi îngerilor, sau cel puţin aşa s-ar sugera, după cum sesiza şi A. Solignac în ultima notă a comentariului său la *De Genesi ad litteram,* n. 46: *Căderea diavolului,* unde se concluzionează: „Augustin n-a avut o doctrină stabilă referitoare la corporalitatea sau necorporalitatea îngerilor"; *apud* Fr. De Căpitani, *stud.cit.,* p. 500, n. 82. în aceeaşi ordine de idei mai pot fi însă citite cu profit multe alte studii complementare elaborate de Solignac, vezi *B.A.,* 49, Paris, 1972, pp. 545-556, unde bibliografia asupra problemei este adusă pînă la finele sec. XX. A se vedea de asemenea şi P. Glorieux, *Autour de la spiritualite des anges,* pp. 41 -48. Iar în legătură cu sursele păgîne referitoare la informaţia lui Augustin despre angelologie, specialiştii indică lucrarea lui J. Pepin, *Influences paiennes sur l'angelologie et la demonologie.* Din studiile citate reiese că influenţele filozofiei păgîne asupra lui Augustin se exercită în mod vizibil prin intermediul lui Varro şi vin cu precădere din partea lui Apuleius sau Porphyrius, primul fiind un neoplatonician care a tratat într-un mod destul de sistematic tema îngerilor, pe baza observaţiilor lui Xenocrate şi Aristotel transmise de Cicero. Pentru Augustin, îngerii beneficiază de o anumită corporalitate, dar e vorba de o corporalitate mult mai rafi-

nată în raport cu cea pur materială şi coruptibilă. Este un tip de corporalitate de care pomeneşte şi Aristotel vorbind de lumea supra-lunară, o corporalitate eterică; cf. *Epist.,* 95, 8; *De Genesi...,* 12,35,68; *De Trinit.,* 2, 1, 5; *De eh. Dei,* 21, 10; 22, 29; *Retract.,* 1, 26.
99. Vezi comentariul acestei fraze în *Epist.,* 143, 5.
100. Vezi nota următoare.
101. Augustin se referă aici la spirite, la inteligenţele angelice care supraveghează şi mişcarea astrelor.
102. Cf. *Sap.,* 9, 15: „Căci trupul cel putrezitor îngreuiază sufletul şi locuinţa cea pămîntească împovărează mintea cea plină de grijă", *tr. Sf. Sinod.* Vezi şi *De Genesi contra Manicbaeos,* 2, 20, 30; *De vera reli-gione,* 21,41; La Bonnardiere, *Le livre de la Sagesse (Biblia Augustiniana),* pp. 206-221; 289-293.
103. Se pare că Augustin îşi imaginează aici un suflet al întregului univers, asemenea stoicilor. Acelaşi punct de vedere este împărtăşit şi de neoplatonicieni, cf. Plotin, *Enn.,* 4, 2, 1.
104. Aşa cum se poate observa, este reluată tema invidiei, care, în privinţa divinităţii, este exclusă din punct de vedere augustinian, în conformitate cu principiul enunţat deja mai sus: *Bonus nulii bono invidet,* cf. n. 65.
105. Idei preluate sau cel puţin influenţate de Nicomachus din Gerasa, neopitagoreic de la începutul secolului II d.Hr., autor printre altele şi al unei *Introduceri în matematică,* tradusă în limba latină de către Apu-leius. Din această lucrare Augustin reţine problema numerelor, considerată un *monadon systema* (cf. *De lib. ar., 2,* 8, 22). Alte surse privind acelaşi subiect trebuie să presupunem a fi fost şi operele lui Varro, *De principiis numerorum* şi *De arithmetica,* precum şi *Enneadele* lui

Plotin, în special *cap.* 6, 6, referitoare la numere. Dar Nicomachus mai este pentru Augustin şi sursa ideii divinităţii artizane, care reprezintă modelul arhetipal al ideilor *(Ib., 2,* 16, 41-17, 46). Pentru detalii suplimentare v. Fr. De Căpitani, *stud.cit.,* n. 306 şi 382.
106. în mod evident punct de vedere antidualistic şi implicit antima-niheic.
107. în original, *homines loquaces,* expresie prin care sînt vizaţi în mod indiscutabil maniheii, la care Augustin se referă în aceiaşi termeni şi în *Confes.,* 3, 6,10: „Aşadar, am dat peste nişte indivizi care aiurau de atîta îngîmfare, din cale-afară de vorbăreţi şi desfrînaţi, în gura cărora se aflau capcanele diavolului..."; sau, *Ib., 7,2,3:* „împotriva acelor înşelători înşelaţi şi vorbăreţi muţi era destul pentru mine, o, Doamne, faptul că nu de la ei răsuna Cuvîntul Tău", *tr. n.,* ediţia Humanitas, 1998.
108. Dar şi expresia *homines insidiosi* (oameni perfizi) pare a fi adresată tot maniheilor, de ale căror găselniţe pline de perfidie biserica uni-

versală *(Catholica Ecclesia)* îşi bate joc; cf. *De agone christ.,* 12,13. Fiindcă şi maniheii se comportă tot ca nişte *insidiosi aucupes* (vînători perverşi) în confruntările lor cu adepţii dornici de adevăr, comparaţi cu păsările ademenite; cf. *De util. cred.,* 1, 2.
109. Idee care devine mai explicită în contextul celor relatate în *Confes., 7,*12,18: „Prin urmare, dacă vor fi private de orice categorie de bine, ele nu vor mai exista deloc; însă, atîta timp cît ele există, sînt bune, şi răul acela, despre care ne întrebam de unde vine, nu este substanţă, în-trucît, dacă ar fi substanţă, ar fi bun", vezi *ed. cit., tr. n.,* p. 258.
110. întregul fragment vehiculează idei şi raţionamente plotiniene. Pe scurt, situaţia ar fi următoarea: dacă natura este coruptibilă, atunci numai binele suprem este nesupus schimbării, iar răul, care reprezintă deja ceva corupt, nu poate fi socotit un bine. Or, asta înseamnă că el, dacă ar avea o natură proprie, nu s-ar situa la polul opus binelui şi ar putea, cel mult, să fie mai corupt decît este. Rezultă de aici că doar o natură bună poate să fie coruptă, fiindcă doar ea are o natură proprie. Se deduce de aici că o corupere poate să se exercite şi să se verifice numai asupra unei naturi bune, situaţie în care ea devine prin corupere mai puţin întreagă şi implicit mai puţin bună decît era înainte.
111. Aprofundarea acestei idei este importantă pentru scopul polemicii antimaniheice: nu se poate recurge la o altă cauză a coruperii ori a viciului din cadrul unei realităţi, dacă nu este implicată voinţa proprie de a vicia pe altul ori de a se vicia pe sine.
112. în versiunea italiană: „în timp ce, dacă este viciu, este viciu fiindcă vatămă, pentru că este împotriva naturii", *tr. n.* Ţinînd seama că partea a Ii-a a paragrafului 38 nu face decît să reia de mai multe ori ideea din prima parte sau din cartea I, nu este exclus ca această ultimă reluare să fi constituit comentariul sau adaosul vreunuia dintre copiştii operei augus-tiniene. De altfel, versiunea italiană a lui Fr. De Căpitani se opreşte la cuvintele latine *Porro natura...* (Mai departe, natura are...).
113. Vezi şi *supra, De lib. ar.,* \, *10,* 20.
114. *Ibidem. I Corint.,* 3,17: „De va strica cineva templul lui Dumnezeu, îl va strica şi Dumnezeu pe el...", *tr. Sf. Sinod.*
115. întîlnim aici o temă antimaniheică clasică profesată de Augustin în mai multe rinduri: sublinierea decisivă a superiorităţii ontologice a nivelului spiritual în raport cu cel pur material, lucru pe care maniheii nu-1 admiteau, ci susţineau de pildă că natura divină este prezentă în orice fruct al naturii, stăpînit de un suflet asemănător cu cel al omului, aşa cum relatează şi Augustin în *Confes.,* 3, 10, 18.
116. Cf. / *Corinteni,* 3, 17.
117. Aici Augustin se lasă furat de asonanta dintre *vituperatio* (dojana) şi *vitium-parare* (a se pregăti împotriva viciului). Etimologia este fantezistă; vezi şi nota urm.

118. Cf. Cicero, *De finibus,* 3, 12, 40. Asonanta dintre *vituperatio* şi *vitium-parare* este pur întîmplătoare, ceea ce înseamnă că între cei doi termeni nu se poate stabili nici o relaţie de natură etimologică, cf. A. Ernout-A. Meillet, *Dic. etym. de la langue latine, s. v.*
119. Aluzie la pasajul din *De lib. ar.,* 3, 13, 38.
120. Tema referitoare la viciul care nu se poate verifica decît în cadrul naturii şi care, în mod indirect, atestă prezenţa concomitentă a unei naturi demne de laudă este o temă tipică împotriva maniheismului, cf. *Contra Epist. Fund.,* 33, 36 şi urm.
121. Idee neoplatonică sau mai degrabă mediopitagoreică, conform căreia lumea este creată după un model iniţial preluat din lumea ideilor (vezi şi *De lib. ar.,* 2, 16, 41-17, 46), conferind acesteia o dispunere numerică de valoare artistică. în acest sens, aşa cum semnalam şi mai sus (v. n. 105), sursa principală este lucrarea lui Nicomachus de Gerasa, *In-troductio arithmetica,* tradusă în limba latină de Apuleius, dar şi lucrările lui Varro, *De principiis numerorum* şi *De arithmetica.*
122. Cf. Plotin, *Enn.,* 3, 2,15, 17 şi urm. unde este vorba de necesitatea devenirii forţelor caracterizate de vremelnicie.
123. Comparaţie folosită adesea de Augustin spre a reliefa ideea că în natură, întocmai ca într-un text, toate sînt într-o aşa de mare măsură interconditionate, încît prejudicierea unei părţi ar duce la prejudicierea întregului; vezi şi *De vera rel,* 21, 41; 22, 42; *De natura boni,* 8, 8; De *Genesi ad litt.,* 1, 8, 14 şi altele.
124. Sursa acestei idei este tot Plotin, *op.cit.,* 3, 2, 10, 14 şi urm., din care reiese că nu pot fi imputate sau atribuite divinităţii greşelile umane şi că dreptatea divină nu îngăduie sufletelor bune ori rele să nu-şi plătească datoria pe care o au pentru şansa de-a fi primit existenţă de la divinitate; *Ib.,* 3, 2, 9.
125. Se resimte aici, pe lîngă sursele filozofice păgîne, şi ecoul unor pasaje scriptunstice, precum cel din *IIPetru,* 2, 4 şi 9: „Căci dacă Dumnezeu n-a cruţat pe îngerii care au păcătuit, ci, legîndu-i în iad cu legăturile întunericului, i-a dat să fie păziţi spre judecată"; atunci, „Domnul poate să scape din ispite pe cei credincioşi, iar pe cei nedrepţi să-i păstreze, ca să fie pedepsiţi în ziua judecăţii"; şi aceeaşi idee şi în *Iuda,* 1,6: „Iar pe îngerii care nu şi-au păzit vrednicia, ci au părăsit locaşul lor, i-a pus la păstrare sub întuneric, în lanţuri veşnice, spre judecata zilei celei mari" *(tr. Sf. Sinod).*

126. O astfel de afirmaţie prezintă multe similitudini cu unele concepte de factură stoică, fiindcă, într-adevăr, este specific stoicismului să fie căutate şi găsite căi de mijloc între înţelepciune şi ignoranţă, între chibzuinţă şi nefericire, după cum observa şi Cicero în *De fin.,* 3, 48. Aici însă ideea are o puternică încărcătură creştină.

I

127. Paragraful 44 din *De lib. ar.,* 3, pune foarte bine în relief, mai ales în partea a II-a, un element esenţial, prin care metafizica maniheică se deosebeşte de cea augustiniană: diferenţa dintre statutul ontologic al unei realităţi lipsite de raţiune, specifică existenţelor neînsufleţite sau doar însufleţite, şi realitatea fiinţelor dotate cu raţiune. Primele îşi îndeplinesc rolul cu care sînt datoare, comportîndu-se în conformitate cu propria lor natură; celelalte însă, în timp ce-şi îndeplinesc şi ele rolul propriu, se folosesc bine sau rău de liberul arbitru dat lor de Dumnezeu, apropi-indu-se sau îndepărtîndu-se de adevăratul lor ţel.
128. Starea de beatitudine pentru om constă în reîntoarcerea lui la obîrşie, la originea propriei fiinţe; fiindcă, în sens contrar, el se îndreaptă spre nefericire şi durere. Aceste idei au la bază scrierile neoplatoni-cienilor şi mai ales ale lui Plotin; cf. *Enn.,* 6, 9, 6; 6, 9, 8; dar ele sînt interpretate prin prismă creştină.
129. Cf. *Retract.,1,9,* 3.
130. Vezi mai sus paragraful 39, *cartea a III-a, şi* notele aferente acestuia, respectiv, n. 113-115.
131. Cf. *supra, De lib. ar.,* 3, 6, 18.
132. Şi aici sursa de inspiraţie este tot filozofia plotiniană.
133. Motivul acestor exigenţe şi explicaţii detaliate este tot antima-niheic. într-adevăr, excluzînd faptul că preştiinţa divină ar putea să con-strîngă *(cogere)* creaturile raţionale de a voi sau a nu voi să acţioneze corect, rămîne totuşi curiozitatea de a şti; dar, întrucît nu se întîmplă nimic fără o cauză, care ar fi atunci cauza celor două răspunsuri operative diferite. Cercetarea cauzelor referitoare la diferitele tipuri de voinţă reprezintă o temă tipic maniheică, şi o găsim şi în *Confesiuni,* 8, 9, 21 şi urm.
134. Vezi *supra, De lib. ar.,* 1, 16, 35; 2, 20, 54.
135. / *Timotei,* 6, 10: „Căci iubirea de argint este rădăcina tuturor relelor, şi cei care au poftit-o cu înfocare au rătăcit de la credinţă, şi s-au străpuns cu multe dureri" *{tr. Sf. Sinod).* O interpretare maniheistă a prezentului citat, respinsă de Augustin, o aflăm în C. *Fort.,* 21.
136. Cf. *De Genesi ad litt.*, 11, 15, 19; A. Solignac, *La condition de l'homme pecheur d'apres saint Augustin,* pp. 359-387.
137. In problema originii răului, maniheii, deşi fatalişti, vor totuşi să acuze naturile *(naturas accusare voluni),* observă Augustin. E vorba de o contradicţie a gîndirii lor, pe care filozoful creştin nu va obosi s-o semnaleze şi s-o combată nu numai în scrierile sale preponderent anti-maniheice, ci ori de cîte ori are ocazia; vezi *Contra Fortunatum,* 21; *Contra Faustum,* 22, 98.
138. Cf. Plotin, *Enn.,* 3,3,3,3 şi urm., unde se pune problema responsabilităţii omului pentru acţiunile sale.
139. Cf. *Retract.,* 1, 9, 3, citat reprodus mai sus, vezi n. 129.

140. Motivul acestei insistenţe a lui Evodius se datorează faptului că unui mamheu îi era permis să-şi abandoneze poziţia argumentativă şi să treacă de partea opusă, dorind ca astfel să ajungă pînă la natura răului, socotită de ei cauza cauzelor, cauza adevărată a fiecărei cedări, pentru cel puţin prima dintre condiţiile primirii iluminării, a gnozei maniheice. Asupra concepţiei maniheice despre păcat vezi Puech, *Pecbe et con-fession dans le manicheisme,* în *Sur le manicheisme et autres essais,* pp. 169-178.
141. Această obiecţie este atribuită lui Evodius numai de trei manuscrise; cf. Fr. De Căpitani, *Note,* p. 503, n. 123.
142. De data aceasta numai un singur manuscris îi atribuie lui Evodius această obiecţie.
143. Pasaj reluat în *Retract.,* 1, 9, 3 şi 5, unde Augustin precizează că de scrierea lui s-a folosit Pelagius într-o lucrare proprie şi că i-a răspuns acestuia într-o carte nouă, *De natura et gratia* (Despre natură şi har), dominată de o optică antipelagiană, în care Pelagius este acuzat că minimalizează puterea harului.
144. Cf. *De natura et gratia,* 67, 81.
145. / *Timotei,* 1, 12-13: „Mulţumesc Celui Ce m-aîntărit, lui Iisus Hristos, Domnul nostru, că m-a socotit credincios şi m-a pus să-I slujesc pe mine care mai înainte huleam, prigoneam şi batjocoream. *Totuşi, am fost miluit, căci, în necredinţa mea, am lucrat din neştiinţă" (tr. Sf. Sinod, s.n.).*
146. *Psalmul* 24, 7, *tr. cit.*
147. *Romani,* 7, 19, *tr. cit; De natura et gratia,* 67, 81.
148. *Ibidem, tr. cit.*
149. *Galateni,* 5, 17, *tr. cit.*
150. Şi în această privinţă doctrina antimaniheică a lui Augustin atacă învăţătura maniheilor asupra naturii, care susţinea că, pentru om, este *natural* dezacordul dintre carne şi spirit, fiindcă prin el se exprimă efectul prezenţei celor două principii originare constitutive ale tuturor realităţilor compuse din bine şi rău. Vezi *Contra Fortunatum Manichaeum,* 21.
151. *Ibidem,* 22; *De natura et gratia,* 67, 81.
152. Reamintim că în *De lib. ar., li, A A,* Augustin afirmase că fiecare dintre noi restituie ceea ce trebuie numai atunci cînd respectă *leges omni-potentis creatoris* (legile Creatorului Atotputernic), faţă de Care nimeni şi nimic nu este mai presus.

153. Unul dintre reproşurile exprimate de Augustin împotriva concepţiei maniheice referitoare la divinitate este chiar acela că Dumnezeul Binelui, nefiind capabil să reziste asaltului răului, dovedeşte în acest fel că nu este Atotputernic; şi trimiţînd o parte din sine să ia chip şi trup de om, să îndure chinurile şi durerile unei vieţi muritoare, fără să fi existat

.

vreo vină precedentă care să justifice această întrupare, El nu acţionează după dreptate; Cf. C. *Fort.,* 28 şi urm.; dar şi *supra, De lib. ar.,* 3, 2, 5.
154. Este destul de evidentă aici aluzia la cea de a doua natură a realităţii preconizată de manihei, cea a răului, dar şi la conflictul acesteia cu substanţa Dumnezeului Bun; vezi şi *Confes., 7,2,*3 şi 7,4,6. Teoria maniheilor referitoare la divinitate porneşte de la aceeaşi idee directoare existentă în toate învăţăturile lor, anume că Dumnezeu şi Diavolul sînt consubstanţiali, avîn-du-şi originea în aceeaşi masă primordială, care, la un moment dat, se divide în principii opuse — Binele şi Răul — forţele antagonice ale universului, rămase din acest moment în conflict pentru eternitate.
155. Cf. *Retract., 1,9,* 5 şi 6.
156. Aceeaşi idee privind puterea obişnuinţei la Aristotel, *Eth. Nic, 2,*1,1103; Cicero, *Definibus,* 5, 25, 74; Augustinus, *De musica,* 6, 7,19.
157. Cf. Idem, *De natura et gratia,* 67, 81; *Retract.,* 1, 9, 5; *De dono perseverantiae,* 12, 29.
158. Expresia *homines murmurantes* poate viza aceeaşi categorie de indivizi ca şi *homines loquaces* din *Confes.,* 3,6,10, respectiv, secta maniheilor, care, elaborîndu-şi doctrina din elemente teoretice preluate din zoroastrism, budism, iudaism şi creştinism, predicau doctrina stihiilor aflate în opoziţie — pe de o parte, *fumul, întunericul, focul, apa şi vîn-tul cel rău*; iar pe de alta, *aerul, lumina, focul, apa şi vîntul cel bun.* Epitetul de *murmurantes* (bîrfitori, bombănitori) decurge din modul insistent şi lipsit de evlavie la adresa lui Dumnezeu, în care aceştia îşi răspîndeau învăţătura.
159. Deficienţa de gîndire şi comportament specifică maniheilor, despre care Augustin relatează pe larg în *Confes.,* 5, 10, 18.
160. Cf. *De natura et gratia,* 67, 81.
161. Răspunsul lui Augustin la obiecţia maniheică este deosebit de realist şi de prompt în ideea sa de fond: ignoranţa şi neputinţa ereditară a primului om nu sînt atît de mari încît să-i poată smulge omului căzut cunoaşterea şi posibilitatea de cercetare şi de invocare a sprijinului divin, pentru ca el să se ridice dintr-o atare condiţie, mărturisindu-şi în acelaşi timp şi cu umilinţă propria stare de slăbiciune şi de obidă.
162. întrucît termenul latin *peccatum* = vină şi osîndă, considerăm că numai dacă dăm termenului în discuţie sensul de *osîndă* reuşim să păstrăm figura stilistică din textul original.
163. Cf. *Retract.,* 1,10,3; *Gen. c. Manich.,2,*29, 43; *De duabus ani-mabus,* 12, 17; *De natura et gratia,* 12, 17; în toate aceste trimiteri se subliniază că nici un rău nu este natural, respectiv impus de natură *(nul-lum esse malum naturale),* ci că el rezultă din folosirea rea a voinţei umane, după cum se exprimă şi Sf. Apostol Pavel în *Efeseni, 2,* 3: „Căci şi noi am fost cîndva, după natură, fiii mîniei, la fel ca şi ceilalţi" *{tr. n.);*

sau, „între care şi noi am petrecut odinioară, în poftele trupului nostru, făcînd voile trupului şi ale simţurilor, şi, din fire, eram fiii mîniei ca şi ceilalţi" *(tr. Sf. Sinod).* în concepţia Sf. Apostol Pavel deci natura a devenit rea ca urmare a păcatului primului om, însă acest păcat a fost anulat de întruparea şi de botezul lui Hristos.
164. Referire la Adam şi Eva, prima pereche umană din care ar descinde întreg neamul omenesc; vezi şi *De natura et gratia,* 67, 81.
165. în legătură cu destinul omului după cădere, în concepţia lui Augustin, este citată şi indicată de specialişti lucrarea lui A. Solignac, *La condition de l'bomme pecheur d'apres Saint Augustin.*
166. întreaga tratare a problemei îi vizează tot pe manihei, după cum Augustin însuşi mărturiseşte în *Epist.,* 166, 3, 7: *Ego quidem ante aliquot annoscum librosquosdam scriberem de liberoarbitrio, (...) quattuoropini-ones de animae incarnatione... itaputavi tractandas, ut quaelibet earum vera esset, non impediret intentionem meam, qua tune adversus eos quan-tis poteram viribus agebam, qui naturam mali suo principio praeditam, adversus Deum conantur inducere, id est contra Manichaeos* (într-adevăr, în timp ce scriam, cu cîţiva ani mai înainte, nişte cărţi referitoare la liberul arbitru, (...) am considerat că trebuie să fie luate în discuţie patru păreri despre întruparea sufletelor, astfel încît oricare dintre acestea ar fi fost adevărată, să nu împiedice intenţia mea, prin care, la vremea aceea, acţionam, cu cîte forţe puteam, contra acelora care încearcă să impună, împotriva lui Dumnezeu, o natură a răului inerent începutului său; aceştia erau maniheii", *apud* Fr. De Căpitani, *op. cit., Note al libro terzo,* p. 505, n. 143, *tr. n.*
167. La prima vedere această ipoteză ne apare opusă logicii comune. Numai că răul sau binele devin, prin repetare, elemente genetice transmisibile generaţiilor următoare, conform legilor biologice şi psihologice descoperite şi explicate de Ch. Darwin şi S. Freud.
168. Şi acest punct de vedere este antimaniheic: inteligibilul este superior sensibilului; cf. *De duabus animabus,* 4, 5.
169. Este reluat motivul superiorităţii ontologice a sufletului şi a valorii lui absolute; în cazul de faţă, el ia forma laudei aduse Creatorului; dar şi motivul sufletului păcătos şi decăzut, raportat la o realitate sensibilă şi corporală. Acest motiv, care pare a fi de origine mai degrabă platonică sau medioplatonică decît plotiniană, se întîlneste în mod frecvent în lucrările antimaniheice ale lui Augustin. A se vedea în acest sens *De duabus animabus,* 3, dar în special, 3, 3 şi urm., unde este înfăţişat laitmotivul întregii opere.
170. Tonul neoplatonic al descrierii facultăţii psihice este întregit şi susţinut cu expresii ca: *adiuvante Creatore etpio studio,* care dau întregii consideraţii o culoare creştină.

.

171. Această „capacitate naturală de judecată" şi de alegere între înţelepciune şi eroare, între virtute şi viciu, între *quies* (calm, pace) şi *dif-ficultas* (strîmtorare) a fost lăsată de Dumnezeu omului decăzut. Ea concordă cu ceea ce afirmă Augustin în *Mor. eccl,* 1, 3, 4 şi *De Trin.,* 13, 8, 11, despre dorinţa naturală a omului de a fi fericit, o dorinţă pe care el o consideră înnăscută în orice om, dar şi ca pe un dar al lui Dumnezeu.
172. Aluzie la crearea sufletelor rele de către Dumnezeu, *etiam non dilectus* (chiar şi neiubit fiind de ele), care pare a fi de origine neopla-toniciană. Se cuvine amintit că pentru Plotin, de exemplu, „creaţia" sufletului survine în urma unei diversiuni *(diversio)* a spiritului iubirii şi al inteligenţei; Cf. *Enn.,* 5, 5, 1. Tot neoplatonică este şi ideea conversiei *(conversio)* beatificatoare, cf. *Ib.,* 1, 6, 9. Deosebirea dintre neoplatonism şi creştinism cu privire la această problemă decurge din felul cum este privit rolul iniţiativei divine în creaţie. Pentru Augustin acest rol
este dominant.
173. Cf. *DeGenesiad litt.* ,10,6,9: *Nam sive ex una primi hominis anima sive ex aliquo suo secreto omnesprocul dubio animas ipsefatit* (Căci, în afară de orice îndoială, El însuşi ori face toate sufletele dintr-unul singur, şi anume cel al primului om, ori le scoate dintr-un loc ascuns al Său, *tr.*«.).
174. O explicaţie pur platoniciană a păcatului originar. Vezi şi *De Genesi ad litt.*, 10,14,24: Se*d necesse esse, ut, cum membris terrenis atque mortalibus maximeque de peceati carne propagatis miro modo cooptan-tur... tamquam oblivionepraegraventur* (Dar, că este necesar ca sufletele să fie reunite într-un mod uimitor împreună cu membrele pămînteşti şi muritoare, şi perpetuate cît mai mult posibil din trupul păcatului... să fie împovărate întocmai ca de o uitare", *tr. n.).*
175. în mod evident există o deosebire între *corruptio* (corupere, alterare, stricare) şi *corruptibilitas* (lipsa de rezistenţă sau slaba opunere la
corupere).
176. Aluzie probabil la comentariul lui Ticonius la *Apocalipsă* şi la una dintre expresiile acesteia: *Ecce duas civitates, unam Dei et unam dia-boli* (Iată cele două cetăţi: una a lui Dumnezeu şi alta a diavolului, *tr. n.);* vezi şi P. Monceaux, *Histoire litteraire de l'Afrique chretienne,* Paris, 1920, voi. 5, p. 219; *De vera religione,* 27, 50.
177. Problemă de care Augustin se ocupă şi în *Epist.,* 143, 5 şi urm., unde se face o discuţie asupra originii sufletului lui Hristos; şi *Epist.,* 166, 3, 7, cel mai important pasaj referitor la acest subiect. Vezi şi *De Gen. adlitt.,* 10,14-10,24.
178. Comentatorii universalişti *(catholicis tractatoribus* = de orientare universalistă), la care Augustin se referă aici, nu se pronunţaseră încă asupra acestui subiect într-o manieră decisivă. Tema fusese deja abordată de Irineu, *Advers, haer.,* 5, 3, 2; Tertullianus, *De test. an.,* 3, 2;

Origen, *De Princ,* 3,3,5. Ca şi în cazul versiunii noastre dată *Confesiunilor* (Editura Humanitas, Bucureşti, 1998), unde am evitat să traducem termenul *catholicus* (3) cu cel de *catolic,* pe motiv că în primele secole creştine, respectiv în vremea lui Augustin, el nu se opunea termenului *ortodox,* ci era complementar acestuia, adoptăm şi aici aceeaşi traducere: *catholicus* = universal şi nu *catolic,* în sensul modern al termenului. De altfel, ortodocşii înşişi folosesc termenul în mod curent, traducîndu-1 prin *sobornicesc,* vezi sintagma *„...soborniceascăşi* apostolească...".
179. Un nou pasaj în care Augustin face referire pe scurt la raporturile dintre credinţă şi raţiune.
180. Despre această eroare extrem de periculoasă aflăm mai multe detalii în *Confes.,* 3, 3, 5-6. Augustin se plînge aici de cinismul retorilor şi avocaţilor care „atacau cu neruşinare sfiala şi respectul celor neiniţiaţi, le tulburau sufletele fără nici un motiv anume, printr-o bătaie de joc absolut gratuită, culegîndu-şi apoi din acestea bucuriile lor meschine. Nimic nu este mai asemănător comportării lor decît faptele demonilor" *(tr. n.* în *ed. cit.,* p. 137). Pe aceştia Augustin îi numeşte *eversores* (defăimători şi stricători) şi-i acuză că pervertesc mintea şi sufletele tinerilor, tot aşa cum îi acuza şi Petronius pe retori în *Satyricon,* 1,3; 2,1 -2, cu aproape trei secole mai înainte. Activităţile retorilor vor fi interzise mai tîrziu în mod oficial de *Codex Justinianus,* 1, 1,2. Subiectul va fi reluat şi în *De vera religione,* 40, 75.
181. Expresia *homo viator* (omul călător, pelerinul), folosită de Augustin şi în *De Trin.,* IV, 18, 24, va deveni un adevărat concept pedagogic încă de la începutul Evului Mediu şi va avea menirea să contribuie într-un mod substanţial la formarea şi desăvîrsirea intelectuală şi morală a celor supuşi procesului de instruire. Călătoria cu rol formativ este predicată iniţial sub forma pelerinajelor la locurile sfinte. Ulterior se va acorda interes educativ oricărui tip de călătorie, metoda pedagogică preconizată reflectîndu-se şi în destinele eroilor din romanele medievale, iluministe şi romantice, putîndu-se astfel urmări un fir epic neîntrerupt de la eroii romanelor picareşti pînă la eroii lui Goethe. Sf. Bonaventura va face din conceptul de *homo viator* unul dintre pilonii teologiei sale; cf. // *Sent.,* d 19, al, ql.
182. Anunţ al tratatului *De Trinitate,* în care Augustin urma să explice pe larg dogma creştină cea mai importantă, cea referitoare la raporturile persoanelor treimice.
183. / *Corinteni,* 3,2: „Cu lapte v-am hrănit, nu cu bucate, căci încă nu puteaţi mînca şi încă nici acum nu puteţi", *tr. Sf. Sinod.*
184. Cf. *De doctrina christ.,* 3, 10, 15.
185. După ce în *Soliloquia* (anul 387), abordase deja problemele cunoaşterii, în *De lib. ar.,* Augustin continuă seria celor mai rafinate comen-
tarii privind fenomenologia cunoaşterii interioare, prin care şi-a dobîn-dit o binemeritată celebritate în istoria gîndirii. Natura raţionamentelor de aici este aceeaşi cu cea din *Soliloquia,* 1, 2, 7: *Deum et animum scire cupio; nihilneplus; nihil omnino* (Doresc să-1 cunosc pe Dumnezeu şi ce anume este sufletul; nimic mai mult ? absolut nimic; *tr. n.* în Sf. Augustin, *Soliloquia/ Solilocvii,* ediţie bilingvă, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 59).
186. Augustin dă contur limitelor responsabilităţii umane în eforturile ei de a acţiona corect şi acuză natura umană de lipsa unor eforturi îndeajuns de susţinute pentru dobîndirea fericirii. Sursa de inspiraţie a acestei problematici este Plotin; Cf. *Enn.,* 3, 3, 10 şi urm.
187. Motiv teologic deseori invocat de Augustin în scrierile sale anti-maniheice privind superioritatea ontologică şi

axiologică a sufletului, care, în raporturile sale cu o anumită realitate din afara naturii umane, se dovedeşte a-i fi superior, chiar şi atunci cînd este păcătos. Vezi şi *Contra epist. Fund.,* 36; *De duabus animabus,* 5, 5.
188. Cf. *Epist. Ilarii ad Augustinum,* 8 (sau *Epist.* 226 între cele augus-tiniene); De *dono perseverantiae,* 11, 27-12, 30.
189. Cf. *De quantitate animae,* 36, 80.
190. Cf. *LucaJ,* 12-15.
191. Acest subiect este tratat pe larg de Augustin în *Epist.,* 166, 7,
18-20.
192. *Irod (Herodes cel Mare)* — 73-4 î.Hr., rege al Iudeei între 37 şi 4 î. Hr., este cel pe seama căruia textele Noului Testament pun măcelul pruncilor şi tentativa de asasinare a copilului Iisus. Aşa cum se poate observa din datele furnizate de istoria universală, el moare cu 4 ani înainte de naşterea lui Iisus, ceea ce înseamnă că evenimentele evanghelice n-au fost încorporate în mod corect în trama evenimentelor istorice. Irod era fiul lui Antipatros, general originar din Idumeea, şi al unei prinţese arabe. Căsătorit mai întîi cu Mariamne, fiica lui Hircan al II-lea, devine cetăţean roman în 47 î.Hr., cînd dobîndeşte încrederea lui Marcus Antonius, care îl numeşte tetrah, alături de Fasael, fratele său, şi de Hircan al II-lea. Din anul 37 î.Hr. devine rege al Iudeei, după ce, cu sprijinul armatei romane, îl înlătură pe Antigonos, regele predecesor al Iudeei între 41 şi 37 î.Hr. La sfîrşitul războaielor civile (30 î.Hr.), Irod este reconfirmat de către Octavianus ca rege al Iudeei, devenind nu numai un rege clientelar Romei, dar chiar şi un prieten al lui Augustus. Domnia sa marchează un moment de cotitură radicală în relaţia dintre rege şi casta preoţilor: puterea sacrală este separată de cea profană, iar marii preoţi sînt numiţi şi revocaţi de către rege; în felul acesta instituţiile tradiţionale iudaice, cum ar fi *Sanhedrinul,* sînt golite de conţinut. Guvernarea sa severă, bazată pe sprijinul Romei, pe o reţea de oraşe şi fortăreţe puternice (între acestea Caesareea,

Sebasta, Herodium, Antipatris şi altele), pe mercenari, poliţie secretă şi aparat birocratic centralizat, a marcat o epocă de înflorire economică fără precedent pentru statul iudeu, care atinge acum hotarele din vremea regelui David. A fost căsătorit de 10 ori şi a avut 9 fii şi 5 fiice. Copiii Mariamnei sînt însă executaţi împreună cu aceasta, fapt ce-1 determină pe Augustus să afirme că „este mai bine să fii porcul lui Irod decît copilul lui". Probabil că tocmai acest eveniment sîngeros consumat în cadrul familiei regale a condus la demonizarea lui Irod şi la acuzaţia de ucigaş de prunci formulată de către evanghelist! Pe lîngă acestea, politica deschisă, de tip roman, promovată de guvernarea sa, a stîrnit ura populaţiei iudaice.
193. Dacă din punct de vedere istoric lucrurile stau astfel (v. nota precedentă), iată acum şi opinia evanghelistului Matei, în cap. 2,16: „Iar cînd Irod a văzut că a fost amăgit de magi, s-a mîniat foarte şi trimiţînd a ucis pe toţi pruncii care erau în Bethleem şi în toate hotarele lui, de doi ani şi mai în jos, după timpul pe care îl aflase de la magi" *{tr. Sf. Sinod).*
194. O asemenea prezentare nu-i poate avea în vedere decît pe mani-hei, înfăţişaţi de Augustin în aceiaşi termeni şi în *Confes.,* 3, 5, 6 şi în 3, 6, 10, pentru care vezi mai sus notele 170 şi 180.
195. Aluzie tot la manihei şi la problemele invocate de aceştia în legătură cu suferinţele copiilor; vezi *supra, De lib. ar.,* 3, 66-68.
196. Cf. Plotin, *Enn.,* 3, 2, 8; 3, 2, 15.
197. Sînt vizaţi, bineînţeles, maniheii, pentru faptul că nu concep realitatea spirituală ca fiind superioară oricărei realităţi materiale. Cea mai subtilă teorie a lor vizînd latura spirituală a lumii se concentrează asupra sferelor cereşti, după cum notează Augustin în *Haeres.,* 46; *(P.L.,* 42, 34-35).
198. Idee exprimată şi în *De ordine, 2,* 18, 48; *De vera religione,* 12, 23; *De Genesi ad litt.,* 3, 16, 25.
199. Faptul că toate fiinţele aspiră la unitate constituie o dovadă că întreaga creaţie are un singur Creator şi că ea rezultă dintr-un proiect unitar; cf. *supra, De lib. ar., 2,* 8, 22; *Mor. manich., 2,* 6, 8; *De musica,* 6, 17, 56; *De vera religione,* 36, 66.
200. Cf. *Confes.,* 10,6, 9-10: „întrebarea mea era propria mea cercetare, iar răspunsul lor era însăşi frumuseţea lor"; „Dumnezeul tău este pentru tine chiar viaţa vieţii tale", *tr. n., ed. cit,* pp. 339-341.
201. Ideea este plotiniană, cf. de exemplu, *Enn.,* 6, 9, 1.
202. Afirmaţia că ignoranţa reprezintă răul cel mai mare este de factură stoică; vezi printre alte trimiteri reprezentative, Seneca, *De benefidis,* 4, 27; 5, 13.
203. Punct de vedere reluat şi în *Retract.,* 1, 14, 4 şi în *De util. cred.,* 12, 27, unde se precizează că afirmaţia, *nemini dubium est omnes homines aut stultos esse, aut sapientes* (nu este nici un dubiu pentru nimeni că toţi oamenii sînt sau proşti sau înţelepţi), avea în vedere, pe de o parte, pe primul om, şi pe de alta, pe copii.

204. Să amintim că la începutul cărţii I, 19-24 Augustin pomenise de situaţiile în care poate păcătui şi cel înţelept. în cartea a III-a, 72 s-ar fi cuvenit clarificate şi înlăturate dubiile referitoare la aceasta, dar nu le găsim pe deplin inserate într-o optică teoretică ce ţine seama de păcatul originar.
205. Aşa cum am subliniat şi mai sus (vezi n. 179) tema laudei aduse Creatorului poate fi considerată a fi antimaniheică, întrucît, pentru această doctrină, Creatorul omului nu poate fi demn de laudă sau mulţumire, deoarece este deopotrivă principiul şi al binelui, şi al răului (Cf. *Keph.,* 6e 27).
206. înţelepciunea care luminează, caracterizată de însuşiri fotice, reprezintă un concept atît plotinian (cf. *Enn.,* 5, 5, 7), cît şi ioanic (cf. *Evanghelia după Ioan,* 1, 1 şi urm.).
207. *Romani,* 1, 22 — *tr. Sf. Sinod.*
208. *Ibidem,* 1,21.
209. *Ps.,* 41, 8: „în mine sufletul meu s-a tulburat; pentru aceasta îmi voi aduce aminte de Tine, din pămîntul Iordanului şi al Ermonului, din muntele cel mic" *{tr. cit.); Confesiuni,* 13, 12, 13.
210. Citat fragmentar din *Geneza,* 3, 5: „Dar Dumnezeu ştie că în ziua în care veţi mînca din el vi se vor deschide ochii şi

veţi fi ca Dumnezeu, cunoscînd binele şi răul" *{tr. cit.).*
211. Cf. Aristotel, *Categoriile,* 12a 10 şi urm.
212. Obiecţia maniheică, reluată şi de stoicismul tîrziu, conform căreia nu există o situaţie intermediară între înţelepciune şi prostie, întrucît primul om, înainte de a comite păcatul, era deja prost, iar de această stare se face vinovat însuşi Creatorul său, face ca Dumnezeu să devină prin aceasta responsabil atît de păcatul primului om, cît şi de consecinţele acestui păcat în istoria urmaşilor lui Adam. Augustin va respinge această acuză cu ajutorul obiecţiilor aduse de scepticii Academiei mijlocii, asumate şi de Cicero, conform cărora, în cazul în care există o stare intermediară între *non-înţelepciune* şi *non-prostie,* atunci, pornind de la aceste stări, nu se poate trece în chip voluntar la gradele extreme, în cele două sensuri: înţelepciune şi prostie. Altfel spus, atît în viciu, cît şi în virtute există o gradualitate, şi nu un salt de la o stare la alta.
213. Cf. *supra, De lib. ar.,* 1, 12, 24.
214. Termenul latin *visum* traduce, de regulă, pe grecescul (pavxaota (reprezentare), cf. Cicero, *Acad. prior, 2,*6,18;*posterior,* 1,11,40. Acelaşi punct de vedere şi la Augustin, *De Genesi ad litt.,* 9, 13, 25; 12, 6, 15.
215. Este acceptată şi asumată aici concepţia stoico-aristotelică a cunoaşterii voluntare în scop moral.
216. *Geneza,* 3, 1-5.
217. Spre deosebire de Aristotel, Augustin admite opinia Academiei mijlocii, conform căreia este posibilă trecerea de la o stare de ticăloşie

la una de perfecţiune morală, întrucît cel prost este prost de bunăvoie, şi nicidecum un ignorant nevinovat.
218. *Ecl.,* 10,13: „începutul păcatului este trufia, şi cel care stăruieşte în ea este ca şi cînd i-ar ploua urîciune" *(tr. cit.).*
219. *Ibidem,* 10,12: „începutul trufiei omului este a părăsi pe Dumnezeu şi a-şi întoarce inima sa de la Cel Care 1-a făcut" *(Ibid.).*
220. Cf. *supra,* n. 214, *visum = tpavzacAa.*
221. Cf. *Ps,,* 83, 11: „Că mai bună este o zi în curţile Tale decît mii. Ales-am dară a fi lepădat în casa lui Dumnezeu, mai bine decît a locui în lăcaşurile păcătoşilor" *(tr. cit.).* Augustin, *Ennar. in Ps.,* 83, 14 (83, *U m Biblia Sf. Sinod).*

BIBLIOGRAFIE

1. Ediţii

a) Ediţii vechi

Editio Parmigiana este ediţia *princeps* a dialogului *De libero arbi-trio;* a fost tipărită la Parma în 1482 sau 1491, conform unei adnotări de mînă pe pagina penultimă. Textul dialogului este precedat de un fragment despre el extras din *Retractationes,* I, 9 şi îl înregistrează ca interlocutor al lui Augustin pe Orosius.
Editio Venetiana, Veneţia, 1491.
Editio Basileana, apărută sub îngrijirea lui Amerbach, primul editor al unei ediţii *Opera omnia,* Basilea (Basel), 1506. Are la bază unul dintre cele mai bune manuscrise, *Berolinensis,* sec, IX; este ediţia în care Amerbach introduce pentru prima oară împărţirea textului augustinian în capitole. începînd cu această ediţie, cei doi interlocutori ai dialogului sînt Augustinus şi Evodius.
Editio Parigina, apărută sub îngrijirea lui Badius, are la bază ediţia veneţiană din 1491 şi este editată la Paris, în 1520.
Nova editio Basileana apare la Basilea (Basel), în 1524, sub îngrijirea lui Giovanni Oecolampadius.
Editio Erasmiana, inclusă într-o nouă ediţie *Opera omnia,* sub îngrijirea lui Erasmus de Rotterdam, apare la Basilea (Basel), în 1529.
Editio Coloniensis, Colonia (Koln), 1568; dialogul *De libero arbi-trio* este editat împreună cu textul la *De praedestinatione.*
Editio Maurina, editată de călugării benedictini din mînăstirea S. Mauro, va fi inclusă în *Patrologia Latina,* voi. 32, col. 1221-1310, ediţia din 1841.

b) Ediţii moderne

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Viena, 1956. Textului acestei ediţii i se vor propune îmbunătăţiri de către cardinalul Mi-chele Pellegrino, în RCL, nr. 36/1958, pp. 186-188, incluse în ed. urm.
Corpus Christianorum, Series Latina, voi. 29, îngrijită de W.M. Green, 1970, reia textul din C.S.E.L., Viena, 1956, ţinîndu-se seamă de observaţiile cardinalului M. Pellegrino.

Editio B.A. 6 (Bibliotheca Augustiniana, 6), 1976, apare cu observaţiile de text ale lui G. Madec făcute pe ediţia din 1970.
Editio Latina/Italiana, publicată de Franco De Căpitani, Universitatea din Parma, Milano, 1987.
Noile ediţii C.C.L. şi P.L., Ediţia Franco De Căpitani şi, implicit, ediţia de faţă aşază în fruntea unor capitole şi paragrafe titlurile generale sau parţiale ale etapelor mai importante din dezbaterea celor doi interlocutori: Augustin şi Evodius. Aceste scurte indicaţii pot constitui un rezumat util cititorilor în urmărirea îndeaproape a ideilor discuţiei.

2. Lucrări de referinţă

Adhemar D'Ales, *La theologie de Tertullien,* Paris, 1905.
P. Alfaric, *L'evolution intellectuelle de Saint Augustin,* voi. I, *Du Manicheisme au Neoplatonisme,* Paris, 1918, pp. 476-492; 499-506.
Ambrosius, *De officiis ministrorum, P.L.,* t. XXVI, col. 26-194; *De bono mortis, P.L.,* t. XIV, col: 567-595; *Hexaemeron, P.L.,* t. XIV, col. 134-288; *De officiis ministrorum,* trad. rom. Gh. Em. Făcăoaru, Bucureşti, 1909.
Sfîntul Augustin, *De magistro,* ediţie bilingvă, trad. M. Rădulescu şi C. Noica, introd. şi note de L. Wald, Humanitas, Bucureşti, 1994.
Fericitul Augustin, *Retractationes/Revizuiri,* trad. de N.I. Barbu, postfaţă de I.Gh. Coman, Editura Anastasia, Bucureşti, 1997.

Sf. Augustin, *Confesiuni,* trad., studiu introductiv şi note de Gh.I. Şerban, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.
Bctaiteuro TOU MeydAotx; 'OUAAUX OU o\k «mv caua; TCOV KCXKCOV 6 0e6q, *P.G.,* t. XXXI, col. 330-354; 'Out/Uca ei? TTIV *"Eţafpzpov, P.G.,* XXIX, 3-207.
Basile le Grand, *Homelies, discours et lettres cboisis,* Lyon, 1827.
Nicolas Berdiaeff, *L'Esprit de Dostoievski,* ediţia 2, Paris, 1929; *Esprit et liberte,* Essai de philosophie chretienne, Paris, 1933.
H. Bergson, *Les deux sources de la Morale et de la Religion,* Paris, 1932.
Maurice Blondei, *L'Etre et les etres. Essai d'ontologie concrete et integrale,* Paris, 1935.
H. Bois, *Le probleme du mal,* Paris, 1914.
Bossuet, *Trăite du libre arbitre,* Paris, Les freres Garnier, f.a.
S. Boulgakov, *L'Orthodoxie,* Paris, 1932.
Charles Boyer, *Christianisme et neo-platonisme dans la formation de St. Augustin,* Paris, 1920.
L'idee de verite dans la philosophie de St. Augustin, Paris, 1921.
Ernesto Buonaiuti, *Sfîntul Augustin,* tr. în română de Alexandru Mar-cu, Editura Fundaţiei Regale, f.a.

H. Daudin, *La liberte de la volonte, Signification des doctrines clas-siques,* Paris, 1950.
Aiowxjun) 'ApeojaxYÎTOv), ITepi ©ettov ovouAtcov, *P.G.,* t. III, col. 585-997.
Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine,* trad. de Cicerone Iordăchescu şi Theofil Simensky, Iaşi, 1936.
Engelbert Lorenz Fischer, *Das Problem des Ubels und die Theodizee,* Mainz, 1883.
Vasile Gheorghiu, *Ideea de împăcare şi mîntuire la noi, la romano-catolici şi la protestanţi,* Cernăuţi, 1935.
Etienne Gilson, *Introduction a l'etude de St. Augustin,* Paris, 1931.
Icoâwou *xov* Aauxxcncrivov), IlTjyfi yvrâceax;: 1) KecpdXcaa (piXotKxpiKd *{Dialectica), P.G.,* t. XCIV, col. 522-675; 2) "EKSOOK; âKpipfiq tnq 6p9o86ţo\) Tticrtecoc,, *P.G.,* t. XCIV, col. 790-1227; 3) Kaxcx Mavixodcov Aidaoyoq, *P.G.,* t. XCIV, col. 1506-1583.
Ico&woi) TO\) XpwaooTonoi), Tâc ev>piaK6u.£va rc&vxa. *Oeuvres com-pletes de St. Jean Chrysostome d'apres toutes les editions faites jusqu'â ce pur,* trad. J. Bareille, Paris, 1865-1879.
loixmwo, 'ATtoXoyux nporni wâp xpwrciavâv, *P.G.,* t. VI, col. 327-440.
Justin (Martirul și Filozoful), *Apologia 1-a pentru creştini,* trad. de D. Strechescu, Bucureşti, 1906.
Regis Jolivet, *Le probleme du mal chez St. Augustin,* Paris, 1927 şi 1936.
Dieu soleil des esprits, ou la doctrine augustinienne de l'illumination, Paris, 1934.
Emile Lasbax, *Le probleme du mal,* Paris, 1919.
Leibniz, G.W., *Essai de Theodicee sur la bonte de Dieu, la liberte de l'homme et l'origine du mal,* Amsterdam, MDCCXX (1710).
Henri-Irenee Marrou, *Sfîntul Augustin şi sfîrşitul culturii antice,* traducere de Drăgan Stoianovici şi Lucia Wald, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.
I. Mihalceso (Pretre), *La theologie symbolique au point de vue de l'eglise orthodoxe orientale,* Paris, 1932.
QpvY^votx;, Tcov Kaicx Icodwriv EVXXYYEXIOV e^T\YrcnKCov, voi. II, *P.G.,* t. XIV, col. 102-195; Ilepv âpxcov, *P.G.,* t. XI, col. 115-415.
A. Ott, *Le probleme du mal,* Paris, 1888.
Blaise Pascal, *Pensees,* ed. 1670, Flammarion, Paris.
Constantin C. Pavel, *Problema răului la Fericitul Augustin,* Studiu de filozofie morală, Bucureşti, Tipografia ziarului „Universul", 1937.
Plotin, *Enneades,* texte etabli et traduit par E. Brehier, Paris, 1924.
Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonte et comme represen-tation,* voi. I şi II, Editura Socec, Bucarest, 1885.
Les fondements de la Morale, Paris, 1879.

Essai sur le libre arbitre, Paris, 1880.
Spinoza, *Etique,* Editura Flammarion, Paris, f.a.
Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* voi. I—III, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1978.
TatiAvou, Ilp6<; "EUrivaţ, *P.G.,* t. VI, col. 803-888.
Taţian (Asirianul), *Cuvînt către greci,* trad. I. Popescu Piscu, R. Vâlcea, Craiova, 1936.
OecxptXm), npoq AIITOJUKOV, *P.G.,* t. VI, col. 1023-1168.
Teofil al Antiohiei, *Către Autolic,* trad. Stancu Brădişteanu, Bucureşti, 1906.

CUPRINS

Notă asupra ediţiei 5
Studiu introductiv............................ 7
Liber primus / Cartea întîi 58-59
Liber secundus / Cartea a doua 128-129
Liber tertius / Cartea a treia.................... 236-237
Note.. 367
Bibliografie.................................. 419

De unde vine răul ? S-a ivit el în lume o dată cu omul, sau i-a premers ? Iar lumea aceasta e de tot rea, şi atunci orice strădanie e inutilă, sau lumea asta e de tot bună, şi atunci toate relele săvîrşite de om nu izbutesc să-i tulbure bună -tatea originară ? Şi cine poartă vina răului ? Dumnezeu sau omul ? Iată doar cîteva dintre întrebările la care lucrarea Sfîntului Augustin, începută la Roma şi terminată la Hippo Regius, caută să găsească răspunsuri. Fiind îndreptată împotriva pelagienilor, adepţi ai unei secte religioase contemporane autorului, dar şi împotriva ma-niheilor, din rîndul cărora însuşi Augustin făcuse parte în zbuciumata-i tinereţe, cartea de faţă are un evident caracter polemic. Cel puţin aceasta e impresia pe care o dă unui cititor aflat la prima lectură. Treptat însă, pe măsură ce lectura este repetată şi aprofundată, în mintea cititorului se întăreşte convingerea că Augustin se desprinde de stilul apologetic şi de disputele sterile, tinzînd către o înţelegere completă, de dragul cunoaşterii, în nume propriu, a genezei răului. Concluzia este că originea răului în lume se află în liberul arbitru şi în dreptul omului de a se folosi de propria sa voinţă aşa cum crede de cuviinţă: „Voinţa este aceea prin care se păcătuieşte şi totodată aceea prin care se trăieşte drept."

în aceeaşi colecţie au apărut
Ludwig Wittgenstein
Tractatus logico-philosophicus
Sfîntul Augustin
De doctrina christiana

J70.QQ0

Pe copertă:
BARTHOLOMÂUS SPRANGER, *Noii me tangere* (detaliu)
MUZEUL NATIONAL DE ARTĂ AL ROMÂNIEI
ISBN 973-50-0371-6
5 948353 004076